漢學

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for International China Studies

第九期

2014.6

北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

Newsletter for International China Studies

ISBN 978-7-301-24670-2

定價：82.00元

北京大學國際漢學家研修基地

國際漢學研究通訊

Newsletter for International China Studies

第九期

2014. 6

北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

圖書在版編目(CIP)數據

國際漢學研究通訊. 第9期/北京大學國際漢學家研修基地編. —北京：北京大學出版社，2014.9

ISBN 978-7-301-24670-2

I. ① 國… II. ① 北… III. ① 漢學—研究—世界—文集 IV. ① K207.8-53

中國版本圖書館CIP數據核字(2014)第190899號

書　　名：國際漢學研究通訊(第九期)
著作責任者：北京大學國際漢學家研修基地　編
責 任 編 輯：武　芳　翁雯婧
標 準 書 號：ISBN 978-7-301-24670-2/K·1055
出 版 發 行：北京大學出版社
地　　址：北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址：http://www.pup.cn　新浪官方微博：@北京大學出版社
電 子 信 箱：dianjiwenhua@163.com
電　　話：郵購部 62752015　發行部 62750672
編輯部 62756694　出版部 62754962
印 刷 者：北京大學印刷廠
經 銷 者：新華書店
720毫米×1020毫米　16開本　33印張　564千字
2014年9月第1版　2014年9月第1次印刷
定　　價：82.00元

《國際漢學研究通訊》
Newsletter for International China Studies

目録

漢學論壇

"關鍵字"、作者意圖和闡釋翻譯：司馬遷《報任安書》

康達維(David R. Knechtges)　撰
施懿超　譯

倪豪士(William H. Nienhauser)教授在衆多領域都有很深的學術造詣,他關於司馬遷及其《史記》的著作使他躋身於他那個時代最傑出漢學家的行列。本文將論及司馬遷最爲著名的文章之一——《報任安書》。這對書信是中國文學史上最廣爲人知的散文作品之一,它被甚多的古典散文選集收入。我最初讀到這篇文章是1964年秋季在哈佛由已故的海陶瑋(James Robert Hightower)教授的《古代漢語》課程上。在我三十八年的教書生涯中,我教過

作者單位:美國華盛頓大學亞洲語言文學系
譯者單位:浙江理工大學文化傳播學院

這篇文章無數次。儘管這篇膾炙人口的名篇已被翻譯過很多次[①],但這並不意味着這封信就没有任何問題。本文即試圖探討關於此信的若干問題。

和其他書信體文章一樣,要讀懂司馬遷此信必須依靠上下文的語境聯繫。我們可以從此信以及其他材料中瞭解其寫作背景。公元前98年,司馬遷因替李陵將軍辯護而遭受宫刑,李陵(卒於公元前74年)在攻打匈奴的戰争中失利,敗於浚稽山(今蒙古)。司馬遷正式的罪名是"誣罔"[②],即推諉和欺詐,通常在漢代這是死罪。幾年後司馬遷收到任安(卒於公元前90年,一説公元前91年)[③]的來信。我們都知道任安在信中要求司馬遷向朝廷推薦賢能之人,而我們也都知道此時的任安因重罪被拘,且有被處以死刑的可能。

《報任安書》現存兩個較早的文本,一是《漢書》的《司馬遷傳》[④],一是《文選》[⑤]。另外荀悦(148—209)在他的《漢紀》[⑥]中也引用了此信很長的一部分。

---

① 這些譯介包括沙畹(Edouard Chavannes),《司馬遷的史記》六卷(*Les Mémoires historiques de Sseu-ma Ts'ien*, 6 vols),1895—1905l rpt. 巴黎:梅森内夫出版社,1969,1: ccxxvi ccxxxviii; 華兹生(Burton Watson),《司馬遷:中國的大史學家》(*Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*), 紐約:哥倫比亞大學出版社,1958, 57—67頁;左景權(Dzo, Ching-chuan),《司馬遷與中國史學》(*Sseu-ma Ts'ien et l'historiographie chinoise*),巴黎:法蘭西大學聯合出版社,1957,153—160頁;海陶瑋(James Robert Hightower), in Cyril Birch and Donald Keene, eds.《中國文學選集:上古至十四世紀》(*Anthology of Chinese Literature, From Early Times to the Fourteenth Century*),紐約:格魯夫出版社,1965,95—102頁;施瓦茨(Ernst Schwarz),《鳳凰笛調:中國古典散文》(*Der Ruf des Phönixflöte: Klassiches chinesische Prosa*),柏林:吕藤和勒寧出版社,1973,175—191頁;宇文所安(Stephen Owen),《中國文學選集,從開始到1911》(*An Anthology of Chinese Literature, Beginnings to 1911*),紐約:諾頓出版社,1996,136—142頁。另外最近還有兩篇西語研究此信的文章:弗赫爾(Bernard Führer),《宫廷史學家的自畫像:司馬遷〈報任安書〉劄記》(The Court Scribes Eicon Psyches: A Note on Sima Qian and His Letter to Ren An),《亞非研究》(*Asian and African Studies*) 6 (1997),170—183頁;沙敦如(Dorothee Schaab-Henke),《高尚男人的挑戰:〈報任安書〉真實性的討論》(Anfechtungen eines Ehrenmannes: Argumente für die Authentizität des Briefes an Ren An),《漢代:司徒漢教授六十五華誕紀念文集》(*Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfeldt aus Anlaß seines 65 Geburtstages*), ed. Michael Friedrich with Reinhard Emmerich and Hans van Ess, Wiesbaden: Harrassowitz,2006,283—298頁。我還要特别感謝倪豪士給我提供了沙敦如文章的影本。

② 見《漢書》卷五四,北京:中華書局,1962,1456頁。

③ 關於任安的最新研究,參見倪豪士,《關於任安書的注解:〈史記〉中的住所、搜尋和文本歷史》(A Note on Ren An: The Residence, the Hunt and the Textual History of the Shiji),《漢代》(*Han-Zeit*),275—282頁。此信的寫作年代問題是一個較爲複雜的問題,本文不涉及。

④ 見《漢書》卷六二,2725—2736頁。

⑤ 見《文選》卷四一,上海:上海古籍出版社,1986,1854—1866頁。

⑥ 見張烈點校,《漢紀》卷一四,北京:中華書局,2002,147—149頁。

有趣的是，也許是最值得注意的一點，《史記》未收《報任安書》。司馬遷没有將此信收入《史記》中，可能是因爲他在信中表述的個人感情在那個時候還不希望公諸於世。比如説，司馬遷在文中給予李陵高度評價，而此時的李陵被判處死刑，且仍被看作漢奸。

然僕觀其爲人自奇士，事親孝，與士信，臨財廉，取予義，分别有讓，恭儉下人，常思奮不顧身，以徇國家之急。其素所畜積也，僕以爲有國士之風。夫人臣出萬死不顧一生之計，赴公家之難，斯已奇矣。今舉事壹不當，而全軀保妻子之臣，隨而媒孽其短，僕誠私心痛之。且李陵提步卒不滿五千，深踐戎馬之地，足歷王庭，垂餌虎口，横挑强胡，卬億萬之師，與單于連戰十餘日，所殺過當。虜救死扶傷不給，旃裘之君長咸震怖，乃悉徵左右賢王，舉引弓之民，一國共攻而圍之。轉鬥千里，矢盡道窮，救兵不至，士卒死傷如積。然李陵一呼勞軍，士無不起躬流涕，沫血飲泣，張空弮，冒白刃，北首争死敵。陵未没時，使有來報，漢公卿王侯皆奉觴上壽。後數日，陵敗書聞，主上爲之食不甘味，聽朝不怡。大臣憂懼，不知所出。僕竊不自料其卑賤，見主上慘凄怛悼，誠欲效其款款之愚。以爲李陵素與士大夫絶甘分少，能得人之死力，雖古名將不過也。身雖陷敗，彼觀其意，且欲得其當而報漢。

司馬遷爲李陵辯護而差點遭受死刑，這時在《史記》中説什麽顯然都不合時宜，非常容易被誤解爲替李陵將軍的投降行爲做辯解和呼籲。事實上，司馬遷在信中已經提及誣告者指控他的罪名："以爲僕沮貳師，而爲李陵游説，遂下於理。"[①]作爲貳師將軍的李廣利是漢武帝寵妾李夫人的長兄。在抗擊匈奴的戰争中，李廣利的主力部隊是三萬騎兵，没有和敵人正面交鋒，而作爲後援部隊的李陵的五千人馬卻被匈奴全數殲滅。在《太史公自序》中，司馬遷提及李陵只説"遭李陵之禍"[②]，僅此而已。

我們猜想正是因爲這些高度敏感的内容，司馬遷《報任安書》一直到他死後才流傳開來，對此，《漢書》在《司馬遷傳》中有這樣一句發人深思的話："遷

---

① 見《漢書》卷六二，2730頁。

② 見《史記》卷一三〇，北京：中華書局，1959，3300頁。

既死後，其書稍出。"[1]司馬遷在其有生之年就將此信公諸於衆的話，那將是極其不明智甚至很危險的舉動。所以，司馬遷没有將此信放入《太史公自序》中。

這封信篇幅很長，在某種程度上説，有些冗雜。司馬遷表面上的目的是對任安"推賢進能"要求的一個回應。司馬遷告訴任安，自己在朝廷官職不高，而且自己是"刑餘之人"、"刀鋸之餘"，無法"薦天下豪俊"。但我們不禁要問，在當時被判死刑的任安，爲何會給地位低下的宦官提出這種要求。沙畹認爲任安寫給司馬遷是"要求司馬遷爲其説情"[2]，但是我不認爲"推賢進能"這句話可以被理解爲：司馬遷爲了一個被判死刑的人向朝廷請命而製作的一種隱藏式訊息。事實上，正如司馬遷在信中明確表示的那樣，他在朝廷人微言輕：

> 鄉者，僕亦嘗厠下大夫之列，陪外廷末議。不以此時引維綱，盡思慮，今已虧形爲掃除之隸，在闒茸之中，乃欲卬首信眉，論列是非，不亦輕朝廷，羞當世之士邪！嗟乎，嗟乎！如僕，尚何言哉！尚何言哉！

沙畹也認爲司馬遷用長篇大論來解釋他爲何選擇宫刑而非死刑或自殺，是因爲"要求任安自殺以避免遭受耻辱的懲罰"[3]。的確，在漢代，如果士人被指控有罪，那麼他情願選擇自殺而不是有辱人格的肉體刑罰。這一做法源於"刑不上大夫"的觀念。《禮記·曲禮》最早提及這一片語，但没有解釋其含義[4]。司馬遷在信中引用了這一説法，並做了簡要闡釋："傳曰：'刑不上大夫'，此言士節不可不厲也。"在這裏，"厲節"的意思是，作爲士大夫階層的一員，寧願以自殺來保持名節，也不選擇接受耻辱的懲罰。司馬遷簡短的解釋或許是受到了漢代朝廷的一場關於這種做法的深入討論的影響而引起的，賈誼（約公元前200—前168）曾上奏疏寫道：

> 故古者禮不及庶人，刑不至大夫，所以厲寵臣之節也。古者大臣有

---

① 見《漢書》卷六二，2737頁。

② *Les Mémoires historiques* (《史記》), 1: xliii.

③ *Les Mémoires historiques* (《史記》), 1: xliii-xliv.

④ 見《禮記注疏》，《十三經注疏》，京都：中文出版社，1972，3.6a。

坐不廉而廢者，不謂不廉，曰"簠簋不飾"；坐汙穢淫亂男女亡別者，不曰汙穢，曰"帷薄不修"；坐罷軟不勝任者，不謂罷軟，曰"下官不職"。故貴大臣定有其罪矣，猶未斥然正以謼之也，尚遷就而爲之諱也。故其在大譴大何之域者，聞譴何則白冠氂纓，盤水加劍，造請室而請罪耳，上不執縛系引而行也。其有中罪者，聞命而自弛，上不使人頸盭而加也。其有大罪者，聞命則北面再拜，跪而自裁，上不使捽抑而刑之也。①

值得注意的是，賈誼也用到"厲節"一詞來解釋爲什麼對"大夫"是不用體罰的。

賈誼談到自殺行爲時用到"自裁"一詞，司馬遷也同樣用到。司馬遷在信中列舉了一些傑出人物受到刑獄之災時的情況，包括周文王和其他西漢貴族等，認爲他們"及罪至罔加，不能引決自財"②。漢代用"引決"和"自裁"代指自殺。兩詞都和最終解決有關。"引決"和"引分"是同義詞，字面意義爲"做最後決斷"。一個例子是李陵，班固在談及李陵對匈奴之戰失敗時，曰"陵不引決"③。另一個例子是薄昭（卒於前169年），薄昭是漢高祖妃子（薄姬）的弟弟，他殺死了漢使者，漢文帝不忍將其處死，"使公卿從之飲酒，欲令自引分。"④"自裁"的字面意義爲"自已解決"。比如，秦王欲令白起將軍自殺，賜給白起一把劍，讓他用以"自裁"⑤。

司馬遷堅決拒絕選擇自殺這條路，這和他勸告任安走這條路不免矛盾。作者意圖不容易推測，在我的學術生涯中，絕大多數的學者在文學闡釋中會刻意回避涉及作者意圖這一問題。作爲一個受"新批評"理論的滋潤的人，我

---

① 見《漢書》卷四八，2257頁。賈誼關於"刑不上大夫"的觀點，參見查理斯·聖福特（Charles Sanft），《禮不下庶人，刑不上大夫：賈誼關於刑與禮免責的討論》（Rituals that Don't Reach, Punishments that Don't Impugn: Jia YI on the Exclusions from Punishment and Ritual），《美國東方學會雜誌》（*JAOS*）125.1（2005）：31—44頁。譯文參見齊思敏（Mark Csikszentmihalyi），《漢代中國思想史資料選讀》（*Readings in Han Chinese Thought*），印第安納波里斯：海柯特出版社，2006，35—37頁。

②《漢書》作"財"，《文選》作"裁"，兩字可互通。

③ 見《漢書》卷一〇〇下，4254頁。

④ 見《漢書》卷四，123頁，注1，引鄭氏（西晉）說。

⑤ 見《史記》卷七三，2337頁。我也借用了倪豪士的譯文，《史記》卷五（The Grand Scribe's Records），《中國漢代以前的歷史》（*The Memoirs of Pre-Han China*），布魯明頓：印第安那大學出版社，1994，173頁。

對那聲名狼藉的“意圖謬誤”(譯者按：intentional fallacy, 新批評的一種觀念，認爲單純從作者的主觀意圖來研究分析作品係一種謬誤)的陷阱有充分的理解和意識。温姆薩特(Wimsatt)和畢爾玆萊(Beardsley)對傳記式的解讀的可能錯誤所提出的善意告誡已經離我們有許多年了，但是在閱讀司馬遷《報任安書》這類作品時，還是要再次提出如下問題：作者的旨意是什麼？很多年前，我就嘗試用新批評派的方法去梳理司馬遷信中所體現的作者意圖。我將結論建立在威廉·燕蔔蓀(William Empson)的“關鍵字”理論之上。燕蔔蓀指出：“如果我們想瞭解意義是如何在一篇作品中被建構的，我們自當取一首長詩中的‘關鍵字’，因爲在長詩中這個意義建構的過程似乎在運作，而關鍵字則是一首長詩的主題所在。”[①]我在此要論證的是司馬遷“旨在”以此信向子孫後代説明幾件他深爲關切的事情：自己爲李陵的辯護、他所受的宫刑，以及他所撰寫的史書。在討論這些問題時，他所關注的三個主題是：耻辱、名節和孝道。

__耻辱__。《報任安書》中的關鍵字之一是耻辱。“辱”這個字在信中出現了十九次，司馬遷也用到“辱”的同義詞，如“耻”“羞”“點”“戮”，以及表示玷污意義的“垢”，等等。司馬遷提及耻辱和羞辱是因爲他遭受了自己認爲是最爲屈辱的極刑。司馬遷在給任安的信中寫道：“故禍莫憯於欲利，悲莫痛於傷心，行莫醜於辱先，而詬莫大於宫刑。”儘管所有的懲罰都是耻辱的，但司馬遷認爲不同類型的刑罰有着不同程度的耻辱：“其次詘[②]體受辱，其次易服受辱，其次關木索被箠楚受辱，其次剔毛髮嬰金鐵受辱，其次毁肌膚斷支體受辱，最下腐刑極矣。”

司馬遷在受到最爲耻辱的極刑之後，他將自己視爲殘損卑微之人，是“閨閤之臣”，一個“無所比數”的人。像歷史上所有“刀鋸之餘”之人一樣，他被同輩人所回避和輕視。所以，在司馬遷看來，他這樣的“掃除之隸”是不值得接受任安的請求而向朝廷推薦賢能之士的。事實上，司馬遷指出，他和他父親所擔任的太史令也不過是朝廷中較爲低微的一個官職。他稱之爲“近乎卜祝

① 見《複雜詞的結構》(*Structure of Complex Words*)，諾福克，康乃狄格州：新方向出版社，出版時間不明，84頁。

② “詘”同“屈”，使彎曲的意思。

之間"，因其主要任務是給皇帝提供"閑愉"。他甚至進一步指出他父親是被皇帝"倡優畜之，流俗之所輕也"。司馬遷不是唯一持有這種觀點的西漢文士。事實上，司馬遷的抱怨反映了西漢宫廷詩人在朝廷中無異於倡優的現實。比如，漢武帝朝中最多産的賦作家枚皋就曾説過："爲賦乃俳，見視如倡，自悔類倡也。"[1]

名節。在西漢，像司馬遷這樣地位的人如果犯了死罪，有三條出路：他可以交付巨額贖金，也可以接收死刑或自殺，要麽就是接受宫刑。第一條出路司馬遷没有實現的可能，因爲在漢武帝時期，死罪的贖金是"五十萬減死一等"[2]。司馬遷在信中寫道："家貧，財賂不足以自贖"，所以，司馬遷只能在死刑和宫刑之間選擇。在信中，司馬遷解釋了自己爲什麽不能選擇死亡。首先，他認爲他的死没有任何意義，就像牛身上掉下一根毛或者像微小昆蟲被壓扁一樣微不足道，"假令僕伏法受誅，若九牛亡一毛，與螻蟻何異"。在外界看來，他的死是體面的——但他不會被作爲"死節"之士來稱頌。"而世又不與能死節者，特以爲智窮罪極，不能自免，卒就死耳。"

在信中，司馬遷用"節"這個詞來表示保全榮譽、保持名節。名節是士（如西方騎士、士紳和學者的合體）的最高準則之一，士階層一定要竭盡全力來保全名節。儘管從理論上講，刑不上士大夫，但是，當士面臨懲罰，他應當責無旁貸地以自殺的方式來避免蒙受耻辱。自裁的主要原因在於可以避免被綁縛以及身陷囹圄而带來的羞辱。

不過，司馬遷似乎是瞧不起這種選擇。他曾一度主張勇敢之人不必爲了保全名節而死，而懦夫也會爲了同樣的目的而獻出生命："且勇者不必死節，怯夫慕義，何處不勉焉?"甚至"臧獲婢妾，猶能引決"。所以，儘管死是一件很容易的事，但是司馬遷選擇了犧牲名節，雖然這意味着要承受最爲耻辱的刑罰。

在漢代，腐刑常被用來代替死刑。有一些這樣的例子，一個人被定爲死罪可以請求用腐刑來代替。比如，公元前146年，那些修建漢景帝陽陵墓的被

---

① 見《漢書》卷五一，2367頁。

② 見《漢書》卷六，205頁。

處以死刑的罪人,允許他們用腐刑代替而免於死刑[1]。也可以替他人請求用腐刑替代死刑,所以,當張安世(卒於前62年)的長兄被處以死刑時,張安世就成功地上書,使其免於死刑轉而受腐刑[2]。司馬遷是否請求過用宫刑代替死刑,或者其他人是否代爲請求,我們不得而知。

孝道。司馬遷因宫刑而蒙受的恥辱是殘酷的,並時時爲其困擾。他曾在信中寫道:"僕且負下未易居,下流多謗議。僕以口語,遇遭此禍,重爲鄉黨戮笑,污辱先人,亦何面目復上父母之丘墓乎?雖累百世,垢彌甚耳!是以腸一日而九回,居則忽忽若有所亡,出則不知所如往。每念斯恥,汗未嘗不發背沾衣也。"既然司馬遷因爲宫刑而如此蒙羞,他爲何還要做此選擇呢?這個問題的答案顯而易見。他告訴任安(也包括我們這些後世的讀者)他願意受此恥辱只有一個目的,那就是要完成《史記》的寫作:"所以隱忍苟活,函糞土之中而不辭者,恨私心有所不盡,鄙沒世而文采不表於後世也。"

那麼,爲什麼他以完成《史記》爲己任呢?是爲了揚名後世嗎?抑或是爲了向子孫後代傳達尚未傾訴的想法和情感?雖然這些因素都盡在其中,但最爲重要的是他要對父親盡孝道。在臨終之時,司馬談告誡道:"余死,汝必爲太史;爲太史,無忘吾所欲論著矣。且夫孝始於事親,中於事君,終於立身。揚名於後世,以顯父母,此孝之大者。"[3]在《報任安書》中,司馬遷談及自己最近的不幸是多麼的讓他已故的父親蒙羞,甚至説到自己再無顏面上父母的墓道。他帶給自己和家庭巨大恥辱,唯一能夠挽回恥辱的辦法就是著書,完成《史記》以揚名後世。"僕誠已著此書,藏之名山,傳之其人,通邑大都,則僕償前辱之責,雖萬被戮,豈有悔哉!"在這段重要和著名的文字中,司馬遷斷言,《史記》將在真正理解和欣賞它的人(即"其人")的手中流傳,他著書所得到的聲名將徹底洗清他現在所承受的巨大恥辱和羞愧。

司馬遷《報任安書》是中國古代書信體最早也最重要的典範之作之一。書信在那個時代尚未被視爲一種文學體裁,而只是一種個人的、常常被用於

① 見《漢書》卷五,147頁。

② 見《漢書》卷五九,2651頁。

③ 見《史記》卷一三〇,3295頁。

私人之間溝通的形式[1]。前文已提及，司馬遷並未將此信放入《史記》的後記之中，一直到他死後，此信可能都未流傳開來。甚至他是否曾將此信寄給任安都是個問題。可以想象的是，司馬遷只是草擬好給任安的信，但是卻並未寄出。這封信極有可能只是保存在他的著作當中，直到司馬遷死後，經由他的孫子楊惲之手才得以面世。

關於這封信的作者意圖，我還想再説明一點。儘管此信具有很多的個人化特徵，屬於私人間溝通，但是此信也具有相當顯著的公衆性特徵。此信明顯已經超出一封隨意答覆朋友信件的範疇。而且，在很大程度上説，這是司馬遷精心製作的關於自己的生命、理想和著作的宣言。所以，這可能是中國古代文學中第一個先例，我們可以清楚地看出一個"作者"企圖對子孫後代這個讀者群來説話。以下的段落就是司馬遷這個嚴正聲明，他希望他的著作能千秋流傳：

> 所以隱忍苟活，函糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡，鄙没世而文采不表於後世也。
>
> 古者富貴而名摩滅，不可勝記，唯俶儻非常之人稱焉。蓋西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃賦《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子臏腳，《兵法》修列；不韋遷蜀，世傳《吕覽》；韓非囚秦，《説難》、《孤憤》。《詩》三百篇，大氐賢聖發憤之所爲作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道，故述往事，思來者。及如左丘無目，孫子斷足，終不可用，退論書策，以舒其憤，思垂空文以自見。

司馬遷在這裏雖然説的是歷史，但是我們相信他在給任安的信中也抱有同樣的目的。他用寫私信的機會給子孫後代解釋了自己之所以不選擇"體面"的自裁，而選擇了接受最爲耻辱的宫刑的原因。和司馬遷的著作一起，這種"私下"的表白變得不那麼"私下"了，作爲一種文學樣式的書信也差不多從私下的表白而變成了公開的表白。

---

① 對漢代書信做出傑出和完整研究的，請參見鍾元華(Eva Yuen-wah Chung)，《關於漢代書信的研究》(A Study of the Shu (Letters) of the Han Dynasty (206 B.C.-A.D. 220))，博士論文，華盛頓大學，1982。

附記：此文發表於《中國文學：隨筆、文章、評論》(*Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews*)，2008年第30期，頁75—84。譯文由康達維教授審定，並經康達維教授夫人張泰平女士、普林斯頓大學王平博士修改潤色，謹致謝忱。

王肅《喪服要記》與漢魏時期的喪葬習俗

廣瀨薰雄

古橋紀宏

20世紀以來中國各地考古發掘的開展,使我們有幸能夠看到中國古代的許多文物。墓葬出土的隨葬品佔其中很大的一部分,我們通過這些隨葬品能夠瞭解當時的喪葬習俗。最近發現王肅《喪服要記》的不少内容與經書不一致,卻和漢魏時期的文物可以相對應。我們通過王肅《喪服要記》和出土文物的互證,可以更深入地瞭解王肅《喪服要記》,並較爲系統地復原漢魏時期的喪葬習俗。本文介紹我們研讀王肅《喪服要記》的一些體會。

一、《喪服要記》概論

王肅《喪服要記》一書,現已散佚。《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》有著録,而《郡齋讀書志》、《直齋書録解題》則没有著録。現在殘存幾條佚文,見《水經注》、《北堂書鈔》、《藝文類聚》、《法苑珠林》、《通典》、《太平御覽》等。但《太平御覽》的佚文也有可能抄自前代類書。綜合以上各種情況考慮,《喪服要記》大概是在唐代到宋代間散佚的。

目前可知的佚文可分爲兩種。第一種佚文以"魯哀公祖載其父孔子問曰"或"魯哀公葬父孔子問曰"開始,形成一個故事。第二種是其他類型的佚

廣瀨薰雄單位:復旦大學出土文獻與古文字研究中心

古橋紀宏單位:日本明治大學信息交流學院

文,馬國翰《玉函山房輯佚書·經編·儀禮類》輯録若干條。根據其所輯佚文,内容雖然比較零散,但講的大多是經學上的意見。

《喪服要記》這個書名,根據《隋書·經籍志》可知,除了王肅以外,還有蜀蔣琬、晉劉逵、晉賀循也使用過。木島史雄先生曾經對賀循《喪服要記》進行研究,根據現存佚文指出此書没有採用注解經傳的形式,而是全面地搜集經傳中有關喪服的記載,按照喪禮中發生的事情對此進行分類,並作解釋;如果經傳中没有記載,作補充説明①。他推測《要記》的"要"表示總結的意思,並把這種結構的喪服書稱爲"喪服手册"②。那麼王肅《喪服要記》的形式也與賀循《喪服要記》相類嗎? 爲了解決這個問題,我們先看看直接涉及經學問題的《喪服要記》第二種佚文。

馬國翰所輯的第二種佚文共13條,都見於《通典》。但其中有些内容是否《喪服要記》佚文不無疑義。今據《通典》原文示之③:

(1) 傅純問賀曰:"……又王氏以别子爲祖,諸侯母弟則不盡爲祖矣。"(卷七三)

(2) 王肅云:"禮,有親喪而君來弔,則免絰,貫左臂,去杖,迎拜於大門之外,見馬首,不哭,先入門右,庭中北面。君升自東階,南面哭,主人乃哭。君出,又拜送大門外。"(卷八三)

(3) 王肅云:"又按禮,三年之喪,終服不弔。期之喪,既練而弔。大功之喪,既葬而弔。"(卷八三)

(4) 或難曰"……王肅、賀循皆言:老疾三諫去者,爲舊君服齊。……王、賀《要記》猶自使老疾三諫去者,爲舊君服齊。"(卷九〇)

(5) 殷仲堪答宗氏庶子服出母:按王、賀以父在服齊縗周,父没不服。(卷九四)

(6) 魏王肅云:"無服。"季祖鍾云:"繼母在,如母;出則爲父所去,不

① 木島史雄,《六朝前期の孝と喪服》,《中國古代禮制研究》,京都:京都大學人文科學研究所,1995,398—399頁。

② 木島史雄,《六朝前期の孝と喪服》,449—453頁。"手册",原文用的是"マニュアル(manual)"。

③《通典》,據中華書局校點本,1988。

服也。"[①](卷九四)

(7) 儉又答曰:"……鄭、射、王、賀唯云:周則没閏。"(卷一〇〇)

(8) 魏王肅曰:"禮,師弟子無服,以弔服加麻臨之,哭之於寢。"(卷一〇一)

(9) 魏王肅云:"司徒文子改葬,其叔父問服於子思。子思曰:禮,父母改葬,緦而除,不忍無服送至親也。"肅又云:"本有三年之服者,道有遠近,或有艱故,既葬而除,不待有三月之服也。非父母,無服,無服則弔服加麻。"(卷一〇二)

(10) 王肅以爲宜服改葬緦,卒事反故服。(卷一〇二)

(11) 晉尚書下問改葬應虞與不。按王肅《喪服記》云:改葬緦,既虞而除之。(卷一〇二)

(12) 司徒荀組表言:"……鄭康成、王子雍皆云:棺毁見屍,痛之極也。今遇賊見毁,理無輕重也。"[②](卷一〇二)

(13) 宋蔡廓問雷次宗云:"……又按王肅云:斬縗之喪,未葬,直云主喪不除。"(卷一〇三)

這些佚文中,明言書名《要記》者,只有(4)"王、賀《要記》"而已[③]。"賀《要記》"應是賀循《喪服要記》[④],所以"王《要記》"指的是王肅《喪服要記》。因此只有"老疾三諫去者,爲舊君服齊"可以確定爲王肅《喪服要記》的佚文。

這條佚文的上下文如下:

晉崇氏問淳于睿曰:……

或難曰:"今去官從故官之品,則同在官之制也。故應爲其君服斬。**王肅、賀循皆言:'老、疾、三諫去者,爲舊君服齊。'**則明今以老、疾、三諫

---

① "季祖鍾"以下,馬國翰以爲也是《喪服要記》佚文。但季祖鍾亦見《通典》卷九五,在其記載中批駁步熊。《通典》屢次記載步熊和晉代束皙等人的問答,而且卷九六明言"晉步熊"。可見季祖鍾是晉代以後的人,因此"季祖鍾"以下不可能是王肅所引。

② "今遇賊"以下,馬國翰以爲也是《喪服要記》佚文。但從文意推測,似非佚文。

③ (11)"《喪服記》"或許是《喪服要記》。但其下文有"改葬緦"一句,這是《儀禮·喪服記》語。因此難以確定此"《喪服記》"指的是《喪服要記》還是《儀禮·喪服記》。

④ 馬國翰還把這條歸入賀循《喪服要記》。

去者，不得從故官之品，可知矣。今論者欲使解職歸者從老、疾、三諫去者例爲君服齊，失之遠矣。”

釋曰：“按《令》：‘諸去官者從故官之品，其除名不得從例。’《令》但言諸去從故官之品，不分别老、疾、三諫去者，則三諫去得從故官之例。**王、賀《要記》猶自使老、疾、三諫去者爲舊君服齊**，然則去官從故官之例，其見臣服斬，去官皆應服齊[①]，明矣。夫除名伏罪，不得從故官之例，以有罪故耳。老、疾、三諫去者，豈同除名者乎？又解職者嘗在於朝，今歸家門，與老、疾、三諫去者豈異，而難者殊其服例哉。”

在這段文章中，當時的《令》(《晉令》)和王肅、賀循《喪服要記》的關係成爲問題。在此所引《令》文是：“諸去官者從故官之品，其除名不得從例。”程樹德《九朝律考·晉律考》把這條佚文歸入《官品令》。今按，《宋書·禮志五》載諸官輿服制度，其中有“**諸去官**，及薨、卒、不禄、物故，家人所服，**皆得從故官之例**”一文。其中“薨、卒、不禄、物故”指的當是在官死亡者。所以這條規定講的是去官者和其家人，及在官死亡者的家人所用的儀服，説他們所用儀服按照以前在職時的官品(即“故官之品”)確定。我們懷疑《通典》所引《晉令》來自《宋書·禮志五》所見的這條規定，《通典》只是從喪服的角度引用其相關部分而已[②]。

既然去官者所用儀服按照以前在職時的官品確定，那麼去官者和在官者在禮儀上没有區别。因此《通典》所載的“難”者解釋《令》文説：“今去官從故官之品，則同在官之制也。”然後接着説：“故應爲其君服斬。”因爲在官者爲君服斬衰，去官者也應該同樣爲舊君服斬衰。但王肅、賀循《喪服要記》都説：“老、疾、三諫去官者，爲舊君服齊衰。”於是問題出來了：去官者爲舊君究竟要

---

① “其見臣服斬，去官皆應服齊”，中華書局校點本根據北宋本、傅校本、明抄本、明刻本、王吴本改爲“敢見臣服斬，皆應服齊”，但文義未明，今不從。今按，根據《通典》下文“釋”者所云“見臣爲其君服斬”、“見臣之制”，此“見”當是“現”的意思，“去官”與“見(現)臣”並列。“去官從故官之例，其見臣服斬，去官皆應服齊”的意思是：《令》“諸去官者從故官之品”的意思是在職的臣下要服斬衰；若已經去官，都應該服齊衰。

② 《通典》所引《令》“故官之品”的“品”，《宋志》作“例”，其文字差異較大。但“從故官之品”與“從故官之例”實際上意義相同。其實《通典》所引“釋”者既云“去官者從故官之品”，又云“去官從故官之例”，可見當時這條的“品”往往作“例”，《宋志》亦是其例。

"服斬衰"還是要"服齊衰"?

《通典》所載"難"者和"釋"者二人都是試圖協調《令》和《要記》的。前者把"解職歸者"和"老、疾、三諫去者"區别開來,認爲《令》文所謂"去官"指的是"解職歸者",他們與在官者同樣爲舊君服斬衰;但由於老、疾、三諫這些理由而去官的人服齊衰。後者則認爲《令》文所謂"去官"也包括"老、疾、三諫去者",因此根據《喪服要記》的記載"去官者"與"老、疾、三諫去者"同樣服齊衰。也就是説,去官者原則上比在官者(即"見臣")降一等。但除名者是例外,連齊衰也不可以服。按照這個解釋,《令》文"從故官之品"的意思不是去官者的儀服與在官時完全相同,而只是以在職時的官品爲準確定而已。

其實"老、疾、三諫去者,爲舊君服齊"不是王肅、賀循他們提倡的。《儀禮·喪服》齊衰三月章有兩條"爲舊君"的規定,鄭玄對此早已作了同樣的解釋。第一條是:

> 爲舊君、君之母、妻。《傳》曰:爲舊君者,孰謂也?仕焉而已者也。
>
> 鄭玄注:仕焉而已者,謂老若有廢疾而致仕者也。

這一條相當於王肅、賀循《喪服要記》所謂"老、疾、三諫"之"老、疾"。第二條是:

> 舊君。《傳》曰:大夫爲舊君。何以服齊衰三月也?大夫去,君埽其宗廟,故服齊衰三月也。……何大夫之謂乎?言其以道去君,而未絶也。
>
> 鄭玄注:以道去君,爲三諫不從,待放於郊。

這一條相當於王肅、賀循《喪服要記》所謂"老、疾、三諫"之"三諫"。

可見《喪服要記》和鄭玄注的解釋基本相同,只是王肅、賀循《喪服要記》把《儀禮·喪服》的兩條内容合併爲一條而已。值得注意的是《喪服傳》説第二條是大夫去君未絶者的禮,而王肅、賀循《喪服要記》除去了"大夫"、"未絶者"這些周制的特殊條件。這應該是爲了把《儀禮》的這些規定運用到當時社會中。

除了馬國翰所輯以外,還能找到第二種佚文。《北堂書鈔》卷八〇云:

> 王肅《喪服要記·序》云:"古之制禮,其品有五。吉禮,祭禮是也。凶

禮，喪禮是也。賓禮，朝享是也。軍禮，師旅是也。嘉禮，冠婚是也。五者民之大事，舉動之所由者也。[①]

這條佚文簡潔地説明了儒家五禮。

通過對以上兩條佚文的分析，我們能夠看出王肅《喪服要記》用簡單易懂的話概括儒家儀禮。换句話説，王肅《喪服要記》第二種佚文的特點在於總結《儀禮·喪服》的内容，讓它適合於當時社會。因此我們也認爲《要記》的“要”是總結的意思。但我們不認爲王肅《喪服要記》没有採用注解經傳的形式。因爲根據《隋書·經籍志》“《喪服要記》一卷，王肅注”、《舊唐書·經籍志》“《喪服要紀》一卷，王肅注”，《喪服要記》分爲正文和注文。正文應是經、傳、記及其他有來歷的文章。王肅是編排這些文章，並對此附加注釋。“老、疾、三諫去者，爲舊君服齊”這條佚文也可以理解爲王肅所加的一個注解。

那麽王肅爲什麽要編纂這種書？魏晉時期，社會要求儒家禮制的實施。翻閲《隋書·經籍志》可知，東漢到南北朝時期，許多關於禮的著作出現，尤其關於喪服禮的著作特别多[②]。漢代以後儒家禮制漸漸被實施，當時的社會形勢迫切要求官員按照儒家的禮制實施各種儀式[③]。關於禮的著作應該是在這種社會背景下出現的、供官員實施各種儀式時參考的書[④]。我們認爲王肅《喪服要記》也是其中一種。

附帶講《喪服要記》和鄭玄説的關係。衆所周知，王肅經學的特點在於反駁鄭玄。他的《孔子家語序》表明了批正鄭玄的意志。因此可能有人會懷疑王肅編纂《喪服要記》也出自同樣的理由。但我們認爲這個可能性不大。第一條佚文和《儀禮》鄭玄注内容基本相同，可見王肅在《喪服要記》中所講的經學上的意見未必和鄭玄相對立。看來王肅編纂《喪服要記》的目的不是爲了

---

① 據南海孔氏本。其孔廣陶校注云：“玉函山房輯《喪服要記》一卷，脱此條。”

② 參看藤川正數，《魏晉時代における喪服禮の研究》，東京：敬文社，1960，61—63頁、88—90頁。

③ 參看狩野直喜，《禮經と漢制》，1938；後收入《讀書籑餘》，東京：みすず書房，1980。内藤湖南，《中國中古の文化》，1947；後收入《内藤湖南全集》第10卷，東京：筑摩書房，1969，270—274頁、第314—315頁。神矢法子，《晉時代における違禮審議—その嚴禮主義的性格—》，《東洋學報》第67卷，第3·4號，1986。《「母」のための喪服》，東京：日本圖書刊行會，1994。關於魏晉時期禮制整備和經學的關係，亦可參看古橋紀宏、喬秀岩，《魏晉禮制與經學》，《儒家典籍與思想研究》第2輯，2010。

④ 參看内藤湖南，《中國中古の文化》，收入《内藤湖南全集》第10卷，315—316頁。

反駁鄭説，而純粹是爲了在真實社會中實施儒家古禮[①]。

二、《魯哀公葬父篇》佚文概要

以下討論第一種佚文。這是孔子的故事，馬驌將這些佚文都連結起來，删掉重複，整理成一篇較爲完整的文章，載入《繹史·孔子類記》中[②]。朱彝尊也整理了這些佚文，同樣編成一篇，並稱之爲《魯哀公葬父篇》[③]。馬國翰在《繹史》整理的基礎上進行了校訂，一一交代出處，便於查檢[④]。王仁俊對此補充了一條第一種佚文，將其收入《玉函山房輯佚書續編·經編·禮類》[⑤]。此外王謨《漢魏遺書鈔·三禮翼》、孫星衍《孔子集語·六藝下》、黄奭《黄氏佚書考·子史鉤沉》也都搜集了第一種佚文。

爲便於稱引，本文也對第一種佚文使用《魯哀公葬父篇》這一名稱。我們先看《玉函山房輯佚書》所輯的《魯哀公葬父篇》全文[⑥]：

> 魯哀公祖載其父。孔子曰："寧設表門乎？"公曰："不也。夫表門起於禹，禹治洪水，故表其門，以紀其功。吾父無功，何用焉？"（《太平御覽》卷五四八《禮儀部二十七·凶門》）
>
> "寧設菰盧乎？"公曰："菰盧起太伯，太伯出奔，聞古公薨，還赴喪，故作菰盧，以彰其尸。吾父無太伯之罪，何用此焉？"（《太平御覽》卷五四八《禮儀部二十七·廬》）
>
> "寧設五穀囊乎？"公曰："不也。五穀囊者，起於伯夷、叔齊，讓國不

---

① 在實施儒家古禮這一點上，王肅與當時的鄭派學者主張相同。例如《魏書·禮志二》所載延昌四年崔亮上言云："魏武宣后以太和四年六月崩，其月既葬，除服即吉。四時行事，而猶未禘。王肅、韋誕並以爲今除即吉，故特時祭。至於禘祫，宜存古禮。高堂隆亦如肅議，於是停不殷祭。"高堂隆經學上的意見往往依據鄭説，但就禫前不得殷祭這一點而言，與王肅的主張無異。參看古橋紀宏、喬秀岩，《魏晉禮制與經學》，274—275頁。

②《繹史》卷八六《孔子類記一》，王利器整理，北京：中華書局，2002，1955—1956頁。

③《經義考》卷一三六《儀禮七》。

④《玉函山房輯佚書·經編·儀禮類》，京都：中文出版社，1979，854—855頁。

⑤ 上海：上海古籍出版社，1989，43—44頁。附帶指出，此處有錯頁，43頁下葉左接於44頁下葉右。

⑥ 關於引文的出處，馬國翰只交代書名和卷數，篇名等爲我們所加。

食周粟，而餓于首陽之山，恐其魂之餓也，故作五穀囊。吾父食味含哺而死，何用此爲？”（《藝文類聚》卷八五《百穀部·穀》，《太平御覽》卷七〇四《服用部六·囊》）

“寧設挂樹乎？”公曰：“不也。挂樹者，起於介子推，子推，晉之人也。文公有內難，出國之狄，子推隨其行，割肉以續軍糧。後文公復國，忽忘子推。子推奉唱而歌，文公始悟當授爵禄，子推奔介山，抱木而燒死。國人葬之，恐其神魂賈於地，故作挂樹焉。吾父生於宫殿，死於枕席，何用挂樹爲？”（《水經注》卷六《汾水》）

“寧設魂衣乎？”公曰：“魂衣起宛荆，宛荆於山下道逢寒死，羊角哀迎其屍，恐神之寒，故作魂衣。吾父生服錦繡，死於衣被，何用此爲？”（《太平御覽》卷八八六《妖異部二·魂魄》）

“寧設桐人乎？”公曰：“桐人起於虞卿，齊人虞卿，惡繼母，不得養父，死不得葬，自知有過，故作桐人。吾父生得供養，何桐人爲？”（《太平御覽》卷五五二《禮儀部三十一·芻靈》）

“寧設三桃湯乎？”公曰：“不也。桃湯起於衛靈公，有女嫁楚，乳母送之，道聞夫死，欲將新婦還。婦曰：‘女有三從，今屬於人，死當卒哀。’因素車白馬，進到夫家，治三桃湯以沐死者，出東北隅，禮三終，使死者不恨。吾父無所恨，何用桃湯焉？”（《太平御覽》卷九六七《果部四·桃》）

如上所述，第一種佚文的開頭原來有兩種：一種是“魯哀公祖載其父，孔子問曰”（《水經注》，《藝文類聚》卷八五，《太平御覽》卷七〇四、卷九六七），另一種是“魯哀公葬父，孔子問曰”（《太平御覽》卷五四八、卷五五二、卷八八六）。我們按照馬驌以來的方法，只保留了開頭的“魯哀公祖載其父”，其下的都删去了。

“祖載”一詞見《白虎通·崩薨》：“祖於庭何？盡孝子之恩也。祖者，始也。始載於庭也。乘軸車，辭祖禰，故名爲祖載也。”這是《禮記·檀弓上》“祖於庭”的解釋。“祖載”的意思是將死者的遺體運到廟裏，讓死者在埋葬前向祖先的靈魂告别。按照這個解釋，“祖載其父”的意思被包括於“葬父”中。因此《魯哀公葬父篇》的内容可以理解爲：魯哀公爲其父定公舉行葬禮，孔子向哀公問與埋葬有關的幾種儀式。

《玉函山房輯佚書續編》所補充的佚文如下[①]:

故蕭《喪服要記》曰:魯哀公葬其父。孔子問曰:"寧設魂衣乎?"哀公曰:"魂衣起伯桃,伯桃荆山之下道逢寒死,友人羊角哀往迎其屍,愍魂神之寒,故改作魂衣。吾父生服錦繡,死于衣被,何用衣爲?"

問曰:"何須幡上書其姓名?"荅曰:"幡招魂。置其乾地,以魂識其名,尋名入於闇室,亦投之於魄。或入於重室。重者重也,以重之内具安祭食。以存亡各别,明闇不同,故鬼神闇食,生人明食。故重用鑣餘裹,其食具以安重内,置其坤地也。"(《法苑珠林》卷九七《送終篇·遣送部》)

《法苑珠林》引用了《魯哀公葬父篇》的兩個問答,其中關於幡的問答不見於其他典籍。而且孔子問句的格式不是"寧設……乎",與其他問答不同。這條佚文説明《魯哀公葬父篇》原來的内容並不止《玉函山房輯佚書》所搜集的這些,問答的格式也不是那麽單一。

此外《酉陽雜俎》卷一三《尸穸》有如下記載:

桐人起虞卿,明衣起左伯桃,挽歌起紼謳。

"桐人起虞卿"、"明衣起左伯桃"與《魯哀公葬父篇》的内容完全一致,《酉陽雜俎》的這一段當是從《魯哀公葬父篇》來的[②]。

《魯哀公葬父篇》的内容和史書所述的孔子傳記有矛盾。劉毓崧對這個問題在《通義堂文集》卷三中扼要地指出:"未審《要記》本於何書,且以爲魯哀公葬父之時與孔子問答,而不知孔子反魯歲月,與定公葬期相距甚遠",其自注云:"定公以十五年二月薨,是時孔子早已去魯,至哀公十一年孔子反魯,則相隔已十數年矣。"

不僅如此,此故事的情節也不合情理。在這個故事中,魯哀公説他不舉

---

① 王仁俊只示書名和卷數,篇名等爲我們所加。本文所引的《法苑珠林》根據《高麗大藏經》一百卷本。《法苑珠林》還有一百二十卷本,《送終篇·遣送部》在此版本的卷一一六。

② 今村與志雄先生早已在解釋"桐人起虞卿"時引用了王肅《喪服要記》,參看《酉陽雜俎》2,東京:平凡社,1980,297頁。至於"挽歌起紼謳",乍看起來也似乎是從《魯哀公葬父篇》來的。但根據《酉陽雜俎續集》卷四《貶誤》論挽歌起源云:"予近讀《莊子》曰:紼謳於所生,必於斥苦。司馬彪注云:紼讀曰拂,引柩索。謳,挽歌,斥疏緩,苦急促。言引紼謳者,爲人用力也。"可知此句來自《莊子》司馬彪注。

行孔子提到的所有儀式。這等於哀公否定了孔子的建議,頗不類儒家文獻。孔子提到的很多習俗也不見經書。

由於這些問題,本篇的真實性一直遭到懷疑。馬國翰對這些佚文説:"皆好事者託於孔子,子雍不審而誤引之也。"侯康也在《補三國藝文志》中説:"今據《經義考》所輯《魯哀公葬父》一篇,語多誕妄。"馬國翰説王肅誤引,但還没説王肅改作,而孫星衍在《孔子集語》中説:"《喪服要記》語不盡純是王肅依託,姑附載之。"他認爲本篇雖然不完全係王肅僞造,但有一部分可能是王肅所增改。

《魯哀公葬父篇》是否歷史事實,很值得懷疑,但這個故事不大可能係王肅僞造。其實《魯哀公葬父篇》與今本《孔子家語》所載故事很相似。關於今本《孔子家語》和《漢書·藝文志》所載《孔子家語》的關係,及王肅僞造或增改《孔子家語》的程度,歷來有争論,但今本《孔子家語》的大多數故事在傳世古書中能找到内容基本相同的故事[①],可見那些故事不是王肅憑空杜撰的。王肅在《孔子家語序》中説《孔子家語》的正文來自孔猛家,王肅只是注解者。如上所述,《喪服要記》也由正文和王肅注構成,情况與此相同。從今本《孔子家語》的情况來類推,《魯哀公葬父篇》雖然也有經過王肅增改的可能性,但應該有時代更早的資料來源。

《魯哀公葬父篇》也有可能是《喪服要記》王肅注。因爲王肅有時候也在注文中引用孔子的故事,例如《孔子家語·辯政》王肅注詳引孔子評論中行文子的故事[②]。然而王肅注所引孔子故事的情况與正文差不多。例如上引的孔子評論中行文子的故事,雖然王肅没有表明其出處,但其内容與《韓非子·説

---

① 關於今本《孔子家語》與其他傳世古書的關係,早已有孫志祖《家語疏證》、陳士珂《孔子家語疏證》等考證。最近鄔可晶先生詳細地梳理其源流關係,他指出,整部《孔子家語》44篇369章中,内容未檢到與其他古書相合者只有約14章(《〈孔子家語〉成書時代和性質問題的再研究》,復旦大學博士學位論文,2011,指導教師:裘錫圭教授,第二章《從傳世古書中與〈家語〉相同或類似的内容看〈家語〉的成書時代和性質》)。

②《孔子家語·辯政》:"子曰:夫道不可不貴也。中行文子倍道失義,以亡其國,而能禮賢以活其身。"王肅注:"中行文子得罪於晉,出亡至邊。從者曰:'謂此嗇夫者,君子也。故休馬,待駿者。'文子曰:'吾好音,子遺吾琴。好珮,子遺吾玉。是以不振吾過,自容於我者也。吾恐其以我求容也。'遂不入。車人聞文子之所言,執而不殺之。孔子聞之曰:'文子倍道失義,以亡其國,然得之,由活其身,而能禮賢以爲宜,以然後得也。'"(引文據文淵閣《四庫全書》本)

林下》、《説苑·權謀》基本相同[1]。因此，總而言之，無論《魯哀公葬父篇》是《喪服要記》的正文還是王肅注，都不大可能係王肅僞造。

那麼王肅在《喪服要記》中採録《魯哀公葬父篇》的目的是什麼？如下節所述，本篇談到的很多習俗不見於經書。即使像是見於經書的習俗，也有和經書不合的地方。這些習俗可能反映着當時的民間習俗。我們認爲王肅是爲了否定這些儒家禮制外的習俗而採録這個故事的。王肅要説的是這些習俗不合禮制，是不應該實施的。

三、《魯哀公葬父篇》所見名物考證

本節對《魯哀公葬父篇》的内容進行分析。由於引用本篇的文獻每次都只引一段，我們已經無法得知這些佚文原來的順序。各本輯佚書引用的順序似乎都没有什麼規律。爲便於理解各種名物在喪禮中的位置，我們按照喪禮的舉行順序對這些名物進行考證。其具體順序是：幡、三桃湯、魂衣、菰廬、五穀囊、桐人、桂樹、表門。

（一）幡

《喪服要記》“幡”的一段見《法苑珠林》：

> 問曰："何須幡上書其姓名？"荅曰："幡招魂。置其乾地，以魂識其名，尋名入於闇室，亦投之於魄。或入於重室。重者重也[2]，以重之内具安祭食。以存亡各別，明闇不同，故鬼神闇食，生人明食。故重用籧篨裹，其食具以安重内，置其坤地也。"

---

① 王肅完全能夠把這個故事放入正文中，但没有這麼做。這個事實可能暗示着王肅對他得到的《孔子家語》正文没有隨意加以改變。

② "重者重也"，《宋磧砂大藏經》本、《四部叢刊》本都作"重者也"，王仁俊所引與此相同。《宋磧砂大藏經》本、《四部叢刊》本其"重者也"下有注。《宋磧砂大藏經》本的注文云："徒用反"，説明此"重"要讀去聲。《四部叢刊》本的注文也作"重，去聲"。但"重室"之"重"當是器名（詳下），應讀平聲。注文與正文互相矛盾，此處當有誤脱。《高麗大藏經》本的正文作"重者重也"，其下有注云"徒用反"，《大正新修大藏經》本從此。根據這個版本，"重者"的"重"是器名，"重也"的"重"是其釋語，注文説讀去聲是針對下"重"的。這個版本，文義通順，當可從。

“幡上書其姓名”説明“幡”是寫死者姓名的東西。我們認爲這相當於儒家經書中所謂的“銘”。《儀禮·士喪禮》曰:“爲銘,各以其物。亡則以緇,長半幅,䞓末,長終幅,廣三寸。書銘于末,曰‘某氏某之柩’。竹杠長三尺,置于宇西階上。”在此詳細地比較這兩者。

我們先看使用目的。根據《喪服要記》“幡招魂”,“幡”的使用目的是招魂。而“銘”的使用目的是爲了區别死者、表示對死者的愛敬之意。《禮記·檀弓下》云:“銘,明旌也。以死者爲不可别已,故以其旗識之。愛之斯録之矣,敬之斯盡其道。”[①]

但近年有些論者對於“銘”的使用目的提出不同的看法。谷田孝之先生説:“銘可能不僅是死者的標識。‘取銘置于重’也是爲了告訴死者的靈魂其應該憑依之處。在殯時‘祝取銘置于肂’也出於同樣的用意。”[②]西岡弘先生也基於折口信夫“祭禮的紙幣或旗旌是爲憑依用的”的意見,認爲:“置銘旌不僅是愛慕尊敬的意思,……也是把游離的靈魂招唤的憑據。”[③]如果根據谷田、西岡兩位先生的意見,“銘”原來的使用目的也是招魂,那麽就和《喪服要記》的“幡”一致了。

我們再看用法。根據《儀禮·士喪禮》《既夕禮》及鄭玄注,“銘”的用法大致如下[④]:始死之日,作“銘”,把它放在西階上。同日,在中庭設置“重”的時候,把“銘”搬到中庭,放在“重”處(“祝取銘置于重”)。“重”是喪禮中用以懸鬲的木架,相當於靈魂所憑依的“主”。“主”是在埋葬後做的。在未做“主”之前,“重”代以受祭[⑤]。第三日,在堂舉行大斂。大斂結束後,把屍體搬到西階上,裝入棺柩,埋在那兒的肂中(以上是殯禮)。此時,把“銘”搬回到西階上,竪立

---

① “愛之”以下,《禮記》鄭玄注以爲是重與奠的説明。但《儀禮·士喪禮》鄭玄注以“愛之斯録之矣”解釋“銘”,今從此。

② 谷田孝之,《中國古代喪服の基礎的研究》,東京:風間書院,1970,496頁。

③ 西岡弘,《中國古代の葬禮と文學》改訂版,東京:汲古書院,2002,122頁。

④ 參看池田末利《儀禮Ⅳ》,秦野:東海大學出版會,1976;西岡弘,《中國古代の葬禮と文學》改訂版。

⑤ 關於“重”,參看錢玄、錢興奇,《三禮辭典》,南京:江蘇古籍出版社,1998,600—602頁。《三禮辭典》所引“重”圖,可能基於黄以周《禮書通故》。但關於“重”的具體形狀,有爭論。參看川原壽市,《儀禮釋攷》第9册,京都:朋友書店,1975,430—432頁。

在殯的東邊[①]。啓殯之日，把“銘”再搬到中庭，放在“重”處（“取銘置於重”）。送葬的前日，陳列葬具，其中有茵，茵是鋪在棺柩下面的疏布[②]。此時，把“銘”從“重”處搬到這兒，放在茵上[③]。送葬之日，這些葬具和棺柩一起搬到墓地，首先將茵裝入墓穴[④]。“銘”應該在這個時候和茵一起裝入墓穴[⑤]。爲了醒目，我們用表格整理以上内容：

時間	“銘”的用法
始死之日	作“銘”，放在西階上
	在中庭設置“重”，把“銘”搬到中庭，放在“重”處
第三日（大斂）	把“銘”搬回到西階上，豎立在殯的東邊
啓殯之日	把“銘”搬到中庭，放在“重”處
送葬前日	把“銘”放在茵上
送葬之日	“銘”和茵一起裝入墓穴

“幡”的用法，《喪服要記》説有兩種。第一種是“置乾地，以魂識其名，尋名入於闇室，亦投之於魄”。按照《禮記·郊特牲》“魂氣歸于天，形魄歸于地”，魂是死者的精神部分，魄是死者的物體部分。因此“魄”可以理解爲屍體或容納屍體的棺柩，“投之於魄”是將“幡”放在屍體或棺柩上的意思。“幡”的這種用法是：首先放在乾（即西北）地。然後，因爲死者的靈魂知道自己的名字，以“幡”上寫的自己的名字爲目標回到家進入“闇室”，所以治喪者也要把“幡”放在屍體或棺柩上。這樣，能夠將死者的靈魂引導到屍體。也就是説，把“幡”放在屍體或棺柩上是爲了把死者的靈魂引導到“闇室”。據此可以推測“闇室”指的是安置屍體的棺柩或者其周圍的空間。

我們認爲“闇室”應該是殯。殯是大斂結束後暫時掩埋棺柩的坑，在喪家

---

① “祝取銘置于殯”鄭玄注：“爲銘設柎，樹之殯東。”

② “加茵用疏布”鄭玄注：“茵，所以藉棺者。”

③ “祝取銘置于茵”鄭玄注：“重不藏，故於此移銘加於茵上。”

④ “至於壙，陳器于道東，西北上，茵先入。”鄭玄注：“當藉柩也。”

⑤ 上引“祝取銘置于茵”鄭玄注説“重不藏”云云。他的意思是，因爲“銘”是要埋在墓中的，但“重”則不埋在墓中，所以把它從“重”那兒移到茵上。胡培翬《儀禮正義》也在解釋此句時很清楚地説“當與茵同入壙也”。

西階上。《儀禮·士喪禮》鄭玄注云:"肂,埋棺之坎者也。掘之於西階上。"《儀禮》説當殯的時候"祝取銘置于肂"。此"置于肂",雖然鄭玄説是竪立在肂東邊的意思,但恐怕原來只是放在肂(即棺柩)上的意思,與《喪服要記》"投之於魄"基本相同。而且如上所述,谷田孝之先生認爲《儀禮》"取銘置于肂"是爲了告訴死者的靈魂其應該憑依之處。死者的靈魂能夠以"銘"爲目標進入肂裏。這與《喪服要記》"魂識其名,尋名入於闇室"之意一致。

《喪服要記》所説的"幡"的第二種用法是"或入於重室"。也就是説,除了安置屍體的"闇室"之外,還有叫"重室"的空間,治喪者又用"幡"把靈魂引入"重室"。"重用籧篨裹,其食具以安重内,置其坤地也"是"重"的具體用法。用籧篨將"重"包裹起來,將食物放在"重"内。《儀禮·士喪禮》云:

> 重,木刊鑿之。甸人置重于中庭,參分庭一在南。夏祝鬻餘飯,用二鬲于西牆下。冪用疏布,久之,繫用靲,縣于重。冪用葦席,北面,左衽,带用靲,賀之,結于後。祝取銘,置于重。

《喪服要記》"重用籧篨裹"與《士喪禮》"冪用葦席"一致;"其食具以安重内"與《士喪禮》"夏祝鬻餘飯,用二鬲于西牆下……,繫用靲,縣于重"相對應;"置其坤地也"與《士喪禮》"置重于中庭,參分庭一在南"也基本相同。

我們認爲,用"幡"把靈魂引到"重室"的習俗是《士喪禮》所説的"祝取銘,置于重"。"重室"可能是用籧篨裹"重"做出來的黑暗空間,靈魂在那裏飲食。用籧篨裹"重",所以稱爲"室"。根據《儀禮》,喪家中庭設有"重",用它給靈魂供食。"銘"除了"置于肂"以外,也放在這個"重"處。這可以理解爲靈魂被"銘"引到"重",才能飲食。這與《喪服要記》"或入於重室"的意思完全一致。

總之,《喪服要記》説放"幡"的地方有兩個,一個是"闇室",另一個是"重室"。根據《儀禮》,喪家宅第也有兩個放"銘"的地方,一個是西階上的肂,另一個是中庭的"重"。"闇室"相當於肂,"重室"相當於中庭的"重"處,兩者是一一對應的。《喪服要記》的"幡"和經書的"銘",雖然名稱不同,但可能來自同樣的習俗。

從出土文物來看,漢代確實有"銘"或"幡"的習俗。武威磨咀子漢墓出土

了四件幡幢形物，此幡幢形物上面都寫有“某某之柩”[①]：

(1) 姑臧西鄉閹導里壺子梁之〔柩〕。(磨咀子4號墓)

(2) 姑臧渠門里張□□之医。(磨咀子22號墓棺蓋上)

(3) 平陵敬事里張伯升之柩。過所毋哭。(磨咀子23號墓棺蓋上，圖1)

(4) 姑臧東鄉利居里壺 〼(磨咀子54號墓)

這些幡幢形物在出土時覆蓋在棺柩上，武威漢簡的整理者認爲這是《儀禮》所載之“銘”。雖然有人反對整理者的意見[②]，但這些幡幢形物上面寫“某某之柩”，與《儀禮·士喪禮》“書銘于末，曰某氏某之柩”完全一致。它們是《儀禮》所見“銘”或《喪服要記》所謂“幡”，當無疑義。雖然《儀禮》等經書並沒有明說“銘”最後怎麽處理，但鄭玄等《儀禮》的注者説“銘”最後和茵一起埋葬，這一點也對把幡幢形物解釋爲“銘”有利。



圖1　磨咀子23號墓出土幡幢形物

“銘”在埋葬時放在什麽地方？這一點，不僅《儀禮》等經書未載，鄭玄他們也都没有明説。從上下文看，或許鄭玄他們認爲“銘”跟“茵”一起鋪在棺柩下。若果真如此，那些幡幢形物的出土情形與他們的解釋不一致。但從情理上説，“銘”覆蓋棺柩比鋪在棺柩下似乎更好理解。因此我們認爲武威磨咀子漢墓幡幢形物的出土情形與《儀禮》經文不一定有矛盾，説不定反而可以補《儀禮》之缺。

(二) 三桃湯

《喪服要記》“三桃湯”見於《太平御覽》：

> 王肅《喪服要記》曰：昔者魯哀公祖載其父，孔子問曰：“寧設三桃湯乎？”荅曰：“不也。桃者起於衛靈公，有女嫁楚，乳母送新婦，就夫家，道

① 甘肅省博物館、中國科學院考古研究所《武威漢簡》，北京：文物出版社，1964，圖版貳叁、摹本二五，考釋見148頁。(3)、(4)的彩色照片見甘肅省博物館《甘肅省博物館文物精品圖集》，西安：三秦出版社，2006，109—110頁。

② 最近馬怡先生也對幡幢形物進行了考證，認爲這種幡幢形物當時應該叫“旐”。《武威漢墓之旐——墓葬幡物的名稱、特徵與沿革》，《中國史研究》2011年第4期；亦收入黎明釗編，《漢帝國的制度與社會秩序》，中國香港：Oxford University Press，2012。

聞夫死，乳母欲將新婦還。新婦曰：'女有三從，今屬於人[①]，死當卒哀。'因駕素車白馬，進到夫家，治三桃湯以沐死者，出東北隅，禮三終，使死者不恨。吾父無所恨，何用桃湯焉？"

這説明桃湯是給死者沐浴用的。桃古來被相信有辟邪作用[②]，桃湯的記載也見於古書中[③]。按照儒家的喪禮，始死之日給死者沐浴。《荀子·禮論篇》："始卒，沐浴、鬠體、飯唅，象生執也。"但儒家經書雖然有一部分受這個迷信的影響，却没有説沐浴要用桃湯。

《儀禮·士喪禮》詳細記録沐浴之禮：

> 沐巾一，浴巾二，皆用綌，於笲。櫛，於簞。浴衣，於篋。皆饌于西序下，南上。管人汲，不説繘，屈之。祝淅米于堂，南面，用盆。管人盡階，不升堂，受潘，煮于垼，用重鬲。……外御受沐入。主人皆出，户外北面。乃沐，櫛，挋用巾。浴，用巾，挋用浴衣。渜濯棄于坎。

據此，死者的沐浴用淘米水。《禮記·喪大記》分開沐與浴，云："君沐粱，大夫沐稷，士沐粱。"君、大夫、士都不使用桃湯。不僅儒家文獻，其他文獻也没有用桃湯爲沐浴水的例子，出土文物中也還没有發現與此有關的東西。

但雖然是時代很晚的例子，有記載説清代喪禮上有時候用"三桃湯"給死者沐浴。袁枚《小倉山房詩集》卷二一《哭阿良》云："三女性柔嘉，名之曰阿良。……或汝悔女身，棄瓦欲换璋。故且入輪回，再沐三桃湯。"卷三一《撫孤行爲畢尚書作》又説："尚書親視含斂，泣下數行，楄柎爲藉幹，袒免爲服喪，三桃湯、五穀囊，一一布置加周詳。"袁枚、畢尚書（即畢沅）是當時第一流的文化人，既然連他們都在喪禮中使用"三桃湯"，可見這個習俗在清代相當廣泛地流行。

---

① 根據《儀禮·喪服傳》、《大戴禮記·本命》，"三從"是從父、從夫、從子。據此，"人"當校改爲"夫"。

② 守屋美都雄，《荆楚歲時記》，東京：帝國書院，1950，9—12 頁列舉與桃的辟邪作用有關的史料。

③ 例如《漢書·王莽傳下》云："莽……又感漢高廟神靈，遣虎賁武士入高廟，拔劍四面提擊，斧壞户牖，桃湯赭鞭鞭灑屋壁，令輕車校尉居其中，又令中軍北壘居高寢。"此外南朝民俗文獻中有將桃湯當作辟邪藥水服用的記載。《寶顔堂秘笈·廣集》所收《荆楚歲時記》正月一日條云："飲桃湯"，杜公瞻注引《典術》云："桃者，五行之精，厭伏邪氣，制百鬼也。"

荷蘭漢學家高延 (Johann Jakob Maria de Groot)在其著作《中國宗教制度》中介紹當時的這樣一個民間習俗:病人到了病危時被搬到用木板做的床上,這張床叫"水床",因爲病人在這張床上沐浴。對我們尤其重要的是高延説沐浴用的温水裏有時加桃葉①。雖然這不是死後的習俗,但《禮記·喪大記》云:"始死,遷尸于牀。"即爲了給死者沐浴而設床,西岡弘先生指出"水床"與此有相通之處,而且搬病危人的習俗和古代的廢牀(《禮記·喪大記》)、易簀(《禮記·檀弓上》)有關係②。根據此説,高延介紹的桃水沐浴和《喪服要記》"三桃湯"應該來自同一個習俗。

還有一點值得注意的是《撫孤行爲畢尚書作》中"三桃湯"和"五穀囊"(詳下)同時出現。這似乎説明這個記載與《喪服要記》有某種關聯。至少可以説,清代"三桃湯"的習俗源自《喪服要記》中所見的"三桃湯"。若是如此,用"三桃湯"給死者沐浴的習俗可以上溯到漢魏時期,并一直延續到清代。

(三) 魂衣

《魯哀公葬父篇》"魂衣"的一段見《法苑珠林》和《太平御覽》。《法苑珠林》云:

> 故蕭《喪服要記》曰:魯哀公葬其父。孔子問曰:"寧設魂衣乎?"哀公曰:"魂衣起伯桃,伯桃荆山之下道逢寒死,友人羊角哀往迎其屍,愍魂神之寒,故改作魂衣。吾父生服錦繡,死于衣被,何用衣爲?"

羊角哀的故事最早見《烈士傳》,他的友人叫左伯桃。《後漢書·申屠剛列傳》"布衣相與,尚有没身不負然諾之信,況於萬乘者哉"李賢注云:

> 《烈士傳》曰:"羊角哀、左伯桃二人爲死友,欲仕於楚,道阻,遇雨雪不得行,飢寒,自度不俱生。伯桃謂角哀曰:'俱死之後,骸骨莫收,内手捫心,知不如子。生恐無益而棄子之能,我樂在樹中。'角哀聽之,伯桃入

① Johann Jakob Maria de Groot, *The Religious System of China, Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, 1892—1910. 清水金二郎、荻野目博道日譯,《中國宗教制度》第1卷,京都:大雅堂,1946,第1部,第1章。

② 西岡弘,《中國古代の葬禮と文學》改訂版,57頁。

樹中而死。楚平王愛角哀之賢，以上卿禮葬伯桃。角哀夢伯桃曰：'蒙子之恩而獲厚葬，正苦荆將軍冢相近。今月十五日，當大戰以決勝負。'角哀至期日，陳兵馬詣其冢，作三桐人，自殺，下而從之。"①

根據這個記載，羊角哀、左伯桃是楚平王時人，其時代在魯哀公時之前。文中"荆將軍"有人認爲是荆軻②，但荆軻是戰國末期的人，不可能出現於羊角哀的夢中。"荆將軍"不一定是真實存在的人，也有可能是杜撰的。

史書中也有羊角哀、左伯桃墓的記載。《魏書·地形志上》濮陽郡廩丘縣注云："有羊角哀左伯桃冢、管公明冢。"周應合《景定建康志》卷四三《風土志二·諸墓》對此墓有很詳細的考證：

左伯桃墓、羊角哀墓並在溧水縣南四十五里，儀鳳鄉孔鎮南，大驛路西。

考證：《烈士傳》云："左伯桃、羊角哀，燕人也。二人爲友，聞楚王待士，乃同入楚，至梁山，值雨雪糧少，伯桃乃併糧與哀，令往事楚，自餓死於空樹中。哀至楚爲上大夫，乃告楚王，備禮葬於此。一夕，哀夢伯桃告之曰：'幸感子葬我，奈何與荆將軍墓相鄰，每與吾戰，爲之困迫。今年九月十五日，將大戰以決勝負。幸假我兵馬，叫噪塚上以相助。'哀覺而悲之，如期而往，歎曰：'今在塚上，安知我友之勝負。'乃開棺，自刎而死，就葬伯桃墓中。"劉孝標《廣絶交》云："續羊左之徽烈。"正謂是也。唐大曆六年，顔真卿過墓下，作詩吊之。熙寧中，太子中允關：杞知縣事，夢二人告之曰："余羊左也，爲魏倫所苦。"出祭文百餘篇示杞。既覺，僅能記其一語，云："千花落兮奠酒空。"明日問之，邑人有魏倫者，以錢買羊左墓木，將伐焉。杞遽止之，乃表墓。事見胡宗愈詩。書此爲諸墓，先又加詳

① 《烈士傳》的這一段亦見《太平御覽》卷一二《天部十二·雪》、卷四〇九《人事部五十·交友四》、卷四二二《人事部六十三·義下》、卷五五八《禮儀部三十七·冢墓二》。羊角哀、左伯桃的故事還見敦煌本句道興《搜神記·行孝》："羊角哀得左伯桃神夢曰：'昔日恩義甚大，生死救之。'遂即將兵於墓大戰，以斝（擊）鼓動劍，大叫揮之，以助伯桃之戰。角哀情不能自勝。遂拔劍自刎而死。願於黄泉相助，以報併糧之恩。楚王曰：'朋有（友）之重，自刎其身，其〈奇〉哉，奇哉也。'"此文收入王重民等編，《敦煌變文集》，北京：人民文學出版社，1957，卷八。又參見程毅中，《清平山堂話本校注》，北京：中華書店，2012。

② 例如洪楩《清平山堂話本》。

焉，非語怪也，將以厲薄俗也。

可見魏晉南北朝一直到宋代，羊角哀、左伯桃的故事和墓是家喻户曉的。有很多人相信這個故事，也有不少人爲他作詩。

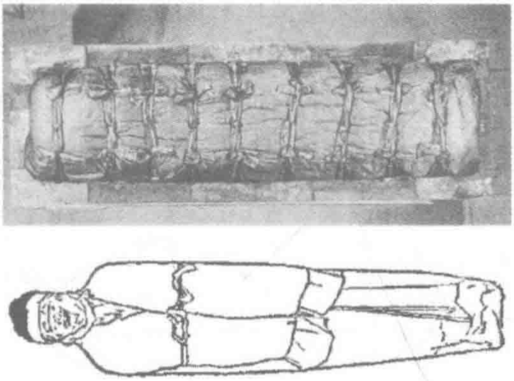


圖2　馬山一號楚墓

然而《太平御覽》所引《喪服要記》佚文云："魂衣起苑荆，苑荆於山之下道逢寒死。""伯桃"作"苑荆"。羊角哀之友不太可能有左伯桃以外的名字，因此我們認爲"苑荆"應該是從"伯**桃荆**山之下"來的錯寫。明代張岱《夜航船》卷九云："左伯椀制明衣"[①]，可見"苑"是"桃"字所从"兆"之訛。此句當校改爲"魂衣起伯桃，伯桃於荆山之下道逢寒死"。

"魂衣"在《喪服要記》中既然是爲了使死者避免寒冷而設的，應是給死者屍體穿上的衣服。出土文物中確實有把衣服穿在屍體上的實例。第一是江陵馬山一號楚墓（圖2），棺内被衣衾和衣衾包裹充塞，"整個衣衾包裹由十三層衣衾裹成，屍骨在最内層。包裹外用九道錦帶横紮。""揭去衣衾包裹的第十三層後，便露出了穿着錦袍的人骨架。"[②]第二是馬王堆一號漢墓，"貼身衣外面包裹各式衣着、衾被及絲麻織物十八層，連同貼身衣兩件，共二十層。從頭到脚層層包裹，然後横紮絲帶九道，再在其上覆蓋印花敷彩黄紗錦袍一件，'長壽繡'絳紅絹錦袍一件。"[③]這種用衣衾從頭到脚層層包裹屍體、充塞棺内的樣子，似乎用《喪服要記》"愍魂神之寒"一句能夠很好地解釋。因此我們認爲《喪服要記》"魂衣"講的正是這種習俗。

按照《儀禮》，給死者穿衣服共三次：襲、小斂、大斂，但都没有出現"魂衣"

---

①《夜航船》，據劉耀林校注本，杭州：浙江古籍出版社，1987。《夜航船》此文作"明衣"，而且其上文接着云："虞卿制桐人"，都類似《酉陽雜俎》。但未知此文是否直接來自《酉陽雜俎》。

② 湖北省荆州地區博物館，《江陵馬山一號楚墓》，北京：文物出版社，1985，11—18頁。

③ 湖南省博物館、中國科學院考古研究所編，《長沙馬王堆一號漢墓》，北京：文物出版社，1973，上册，30頁。

這個詞。然而“魂衣”見於經書的注解,《周禮·春官·司服》“大喪,共其復衣服、斂衣服、奠衣服、廞衣服,皆掌其陳序”,鄭玄注云:

> 奠衣服,今坐上魂衣也。

鄭玄注説明東漢時有“坐上魂衣”的習慣。賈公彦疏云:

> “奠衣服,今坐上魂衣也”者,案下《守祧職》云“遺衣服藏焉”,鄭云“大斂之餘也”,至祭祀之時,則出而陳於坐上,則此奠衣服者也。

賈疏的意思是:喪禮時爲了大斂準備衣服,但其中有一部分在大斂時不使用。被剩下來的這些衣服要藏在廟祧。這叫做“奠衣服”,《周禮·春官·守祧》稱之爲“遺衣服”。喪後在祭祀時拿出來放在坐上,這就是“坐上魂衣”。《周禮·守祧》賈疏又説:

> 云“遺衣服,大斂之餘也”者,案《士喪禮》云“小斂十九稱,不必盡服”,則小斂亦有餘衣。必知據大斂之餘者,小斂之餘,至大斂更用之。大斂餘,乃留之。故知其遺衣服無小斂餘也。

這説明小斂衣服的剩餘在大斂時全都使用,所以只有大斂衣服的剩餘才能成爲“遺衣服”。根據以上賈疏,鄭玄所謂“魂衣”是死者靈魂所憑依的衣服[①],一般用斂衣的剩餘。

漢代史書中有“魂衣”的實例。《漢書·王莽傳下》地皇二年正月條云:“賜臨藥,臨不肯飲,自刺死。使侍中票騎將軍同説侯林,賜魂衣、璽韍。”沈欽韓《漢書疏證》以《周禮》注疏所見“魂衣”作解釋,説:“以此傳證之,蓋如後世魂帛象人形,設靈床上者。”[②]可見他認爲《王莽傳》所謂的“魂衣”是靈魂所憑依的“坐上魂衣”[③]。但“坐上魂衣”在經學上是大斂衣服的剩餘,而《王莽傳》的“魂衣”則不可能是大斂衣服的剩餘。《王莽傳》此處的下文是王莽給王臨賜謚

---

① 劉善澤,《三禮注漢制疏證》,長沙:岳麓書社,1997,177頁,解釋《周禮》注疏所見的“魂衣”云:“是‘魂衣’云者以其神靈憑焉,因以爲名也。”

② 沈欽韓還引用《喪服要記》“魂衣”一段,但説“肅之所言,未可信也”。

③ 劉善澤《三禮注漢制疏證》也用《王莽傳》“魂衣”來解釋《周禮》注疏“魂衣”,認爲兩者是同類的。

的策書[1],可見此處講的是王莽給王臨賜謚的情形,王莽所賜“魂衣、璽韍”的“璽”是刻謚號的璽印,那麽此“魂衣”也應該是在賜謚時與璽韍一起賜的。賜謚一般在入殮後[2],因此王莽賜魂衣也應該在大斂後。看來王莽賜的“魂衣”不是大斂用的衣服,而是專門爲了祭祀準備的“坐上魂衣”。

唐代的喪禮也有“坐上魂衣”的習俗。《酉陽雜俎·尸穸》云:“亡人坐上作魂衣,謂之上天衣。”

這些“坐上魂衣”是祭祀時靈魂憑依、象徵死者的衣服,而《喪服要記》的“魂衣”是穿在屍體上,以使靈魂避免寒冷的衣服。兩者的目的、用途截然不同。這應該怎麽解釋?我們認爲“魂衣”是一個比較廣泛的概念。《酉陽雜俎·尸穸》云:“明衣起左伯桃”,這個記載也應該基於《喪服要記》。上引《夜航船》也説“左伯桅制明衣”,内容與《酉陽雜俎》非常相似。這兩部書都把“魂衣”改爲“明衣”。“明衣”這個詞見於《儀禮·士喪禮》,云:“陳襲事于房中,……明衣裳用布。”《儀禮》“明衣”是在襲的時候穿在屍體上的衣服。但《後漢書·范冉傳》李賢注云:“禮:送死者衣曰明衣,器曰明器。”據此可知“明衣”也是隨葬衣服的泛稱。《喪服要記》的“魂衣”顯然不限於襲時使用的衣服,所以《酉陽雜俎》、《夜航船》所謂“明衣”應該是這個“送死者衣”的意思。可見他們也把《喪服要記》的“魂衣”理解爲一個意義廣泛的詞。

總而言之,我們認爲“魂衣”原來的意思是死者的靈魂穿的衣服,喪禮、祭禮中給死者使用的衣服都可以稱爲“魂衣”。作爲隨葬品的“明衣”、祭祀用的“坐上魂衣”都是其中的一個用法。《喪服要記》“魂衣”是前者的意思。

(四) 菰廬

《喪服要記》“菰廬”的一段見《太平御覽》卷五四八《禮儀部二十七·廬》:

> 王肅《喪服要記》曰:魯哀公葬父,孔子問曰:“寧設菰廬乎?”哀公曰:“菰廬起太伯,太伯出奔,聞古公崩,還赴喪,故作菰廬,以彰其尸。吾父

---

① 原文是“使侍中票騎將軍同説侯林**賜魂衣、璽韍,策書曰**:‘……迹行賜謚,謚曰繆王。’”

②《周禮·春官·大史》賈疏云:“其卿大夫……謚成,使大史將往賜之,小史至遣之日往,爲讀之。”《續漢書·禮儀志下》云:“太常上祖奠,……治禮引太尉入就位,大行車西少南。東面奉謚策,太史令奉哀策立後。太常跪曰進,皇帝進。太尉讀謚策,藏金匱。”

無太伯之罪,何用此爲?”

此條又見於《北堂書鈔》卷九三《居喪》“設菰廬”注。既然《北堂書鈔》把此條收入《居喪》中,可知“菰廬”是服喪者所居的廬。

“吾父無太伯之罪”之“父”,當是衍文。魯哀公和定公的關係相當於吴太伯和古公亶父,此句的意思應該是魯哀公没有吴太伯之罪,所以不需要設菰廬居喪。

“菰廬”亦見於史書。《通典》卷八〇云:

安帝隆安四年,太后李氏崩。(原注:李氏生孝武,即帝之祖母。)帝服齊縗三年,百寮疑所服。尚書左僕射何澄等議:“太皇太后名位允正,體同皇極,理制備盡,情禮合伸。《春秋》之義,母以子貴,既稱夫人,禮服宜從正。故成風著夫人之號,文公服三年之喪。子於父之所生,體義情重。且禮,祖不厭孫,固宜遂服無屈,而緣情立制。嫌文不明,則宜從重,應同爲祖母後齊縗周。永安皇后無服,但一舉哀,百官亦一周。”詔可。於西堂設**菰廬**,神武門施凶門柏歷。

《通典》卷八一也説此事:

東晉安帝崇安四年[1],太皇太后李氏崩。祠部郎徐廣議:“《左氏春秋》母以子貴,成風稱夫人,文公服三年之喪。凡子於父之所生,體尊義重。且禮,祖不厭孫,固宜遂服。若嫌禮文不存,則宜從重。同於爲祖母後服齊縗三年,百官一周。”廣又尋按漢文所生薄太后亡,朝臣亦重服。太常殷茂曰:“太皇太后名稱雖尊,而據非正體,主上纂承宗祖,不宜持重。謂齊服爲安。”徐野人云:“若以魯侯所行失禮者,《左傳》不見譏責,而漢代持服,與正嫡無異。殷太常所上服事,於禮中尋求,俱無明文。然僕之所言,專據《春秋》也。”車胤答云:“漢代皆服重,且大體已定。此當無復翻革耶。”於是安帝服齊縗三年,百寮並服周。於西堂設**菰廬**,神武門施凶門柏歷。

---

① 中華書局校點本《通典·校勘記》指出:《通典》避玄宗諱,改“隆”爲“崇”。

卷八一所引的徐廣議和卷八〇所引的何澄等議内容基本相同,兩者應該是同一次的議,是何澄、徐廣連名上奏的。

東晉安帝爲其祖母李太皇太后服齊衰三年,在西堂設置"菰廬"。這是由於安帝認可何澄等所議。但根據卷八〇的記載,其議云"應同爲祖母後齊縗周",何澄等主張服周(期年),不是三年,和安帝服三年互相矛盾。今按,卷八一所引徐廣議云"同於爲祖母後服齊縗三年",據此卷八〇所引何澄等議"齊縗周"當是"齊縗三年"之誤。"爲祖母後服齊縗三年"見於《禮記·喪服小記》,云:"祖父卒,而后爲祖母後者,三年。"這比擬父亡後爲母服齊衰三年,所以其鄭玄注云:"祖父在,則其服如父在爲母也。"

儒家經書不説"菰廬",但爲父母服喪時居住的廬稱爲"倚廬"。《儀禮·喪服》"斬衰"章云:"居倚廬,寢苫,枕塊。"《禮記·喪大記》云:"父母之喪,居倚廬,不塗。"又謂服齊衰者不設"倚廬"而設"堊室"。《禮記·雜記下》云:"疏衰皆居堊室,不廬。"但其孔疏云:"此下文'疏衰',謂期親以下。"這説明此文的"疏衰"限於齊衰期以下,不含齊衰三年。因此,安帝爲祖母服齊衰三年,像父亡後爲母服齊衰三年一樣,應居"倚廬"。也就是説,安帝所設的"菰廬"相當於經書的"倚廬"。清人胡敬《崇雅堂駢體文鈔》卷三《羅君榮光廬墓圖記》云:"古之人遭親喪,成壙而歸,倚廬於外,地則牆東户北,身則枕塊寢苫,**别其名爲菰廬**,差其等爲堊室,載在通德之論,見諸曲臺之經。"以"菰廬"爲"倚廬"的别名。

但安帝不用"倚廬"而用"菰廬"也許有理由。因爲《白虎通·喪服》關於廬的設置地點説"倚廬"設在中門外、東牆下,而安帝把"菰廬"設在西堂。安帝的"菰廬"和經書的"倚廬"不完全一致。根據《通典》,安帝此時又設置"凶門"和"柏歷",這些都不見經書,應該是當時的民間習俗。恐怕安帝"菰廬"也基於民間習俗,未必基於儒家禮制。若果真如此,按照當時的習俗,爲父母服喪者所居的廬,不管是否遵從儒家禮制,都能稱爲"菰廬"。《喪服要記》用"菰廬"這個詞應該是這個原因。

(五)五穀囊

《喪服要記》"五穀囊"的一段見於《藝文類聚》卷八五《百穀部·穀》、《太平御覽》卷七〇四《服用部六·囊》。《藝文類聚》云:

王肅《喪服要記》曰：昔者魯哀公祖載其父，孔子問曰："寧設五穀囊乎？"公曰："不也。五穀囊者，起伯夷、叔齊，不食周粟而餓死首陽山，恐魂之飢，故作五穀囊。吾父食味含哺而死，何用此焉？"

"五穀囊"不僅不見於經書，當時史書也没有記載。但漢代的遣策中有"五種囊"、"五穀囊"的記載：

(1) 五穜(種)囊一。(張家山二四七號漢墓遣策1號簡，圖3)①

(2) 五穜(種)十囊，囊盛一石五斗。(馬王堆一號漢墓遣策152號簡)②

(3) 五穜(種)五囊，囊各盛三石，其三石黍。(馬王堆三號漢墓遣策204號簡)③

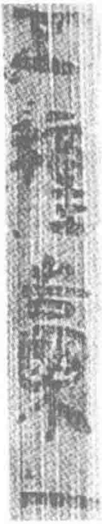


圖3

(4) 五穀囊一，繡。(江陵鳳凰山一六七號漢墓遣策55號簡)④

(5) 五種囊。(邗江胡場五號漢墓出土檢)⑤

這些"五種囊"、"五穀囊"與《喪服要記》"五穀囊"當是同一種物。鳳凰山一六七號墓還出土了五穀囊實物。發掘簡報所載《鳳凰山一六七號墓頭箱隨葬品一覽表》中有"五穀橐一繡"，云："並列五個小口袋，内盛五穀雜糧。"⑥可惜發掘簡報没有説清楚其五穀囊在出土時還有没有"五穀雜糧"，五穀囊的照片至今也没有公開過。

---

① 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組，《張家山漢墓竹簡〔二四七號墓〕》，北京：文物出版社，2001。

② 湖南省博物館、中國科學院考古研究所編，《長沙馬王堆一號漢墓》，142頁。

③《長沙馬王堆二、三號漢墓》第一卷《田野考古發掘報告》，北京：文物出版社，2004，61頁，圖版三五。黍，原釋文作采，此從何有祖先生釋，説見《馬王堆二、三號漢墓簡牘釋文與注釋商榷》，簡帛研究網，2004年12月19日。

④ 湖北省文物考古研究所，《江陵鳳凰山西漢簡牘》，北京：中華書局，2012。囊，原釋文作橐，此從章水根先生釋，説見《江陵鳳凰山漢墓簡牘集釋》，吉林大學碩士學位論文，2013，指導教師：吴振武教授。

⑤ 揚州博物館、邗江縣圖書館，《江蘇邗江胡場五號漢墓》，《文物》1981年第11期。"五種囊"之"囊"，整理者釋作"橐"。

⑥ 鳳凰山一六七號漢墓發掘整理小組，《江陵鳳凰山一六七號漢墓發掘簡報》，《文物》1976年第10期。

此外，敦煌新店臺的晉代墓葬(60M1)中出土了兩件“五穀瓶”(圖4)[①]。瓶上寫的内容基本相同，在此介紹60M1:27瓶：

> 升平十三年閏月甲子朔廿一日壬寅，張弘妻氾心容盛五瓶〻穀〈穀瓶〉[②]。



圖4

根據整理者考證，升平十三年是哀帝太和四年(369年)[③]，墓主氾心容之夫張弘是前涼將領，死於永和七年(351年)，其事蹟見《晉書·張軌傳》。此五穀瓶當是從五穀囊派生出來的。

我們再看時代更晚的例子。《夜航船》卷九《禮樂部·禮制·喪事》登載“五穀瓶”云：

> 《喪服小記》：魯哀公曰：“五穀囊起伯夷、叔齊，不食周粟而死，故作五穀囊。吾父食味含哺而死，何用此焉？”今人遂爲五穀瓶。

此“喪服小記”當作“喪服要記”[④]。據此可知明代還有“五穀瓶”的習俗，而且當時人正認爲這個習俗是從“五穀囊”派生出來的。

“五穀囊”的習俗在清代仍然存在。上引《小倉山房詩集》卷三一《撫孤行爲畢尚書作》云：“尚書親視含斂，泣下數行，楄柎爲藉幹，袒免爲服喪，三桃湯、<u>五穀囊</u>，一一布置加周詳。”

通過以上的例子，我們可以知道五穀囊在西漢早期已經出現，隨葬五穀囊的習俗從漢代到明清時代一直存在。這可以證明隨葬五穀囊是漢魏時期也流行的民間風俗。

---

① 敦煌文物研究所考古組，《敦煌晉墓》，《考古》1974年第3期。

② “五瓶〻穀”之“〻”表示要乙正。60M1:26作“五穀瓶”。

③ “升平”爲晉穆帝年號，僅五年。但升平五年，前涼張天錫，改建興四十九年，奉升平之號。

④ 這一點，《夜航船》劉耀林校注已經指出。

(六) 桐人

《魯哀公葬父篇》"桐人"的一段見《太平御覽》卷五五二:

> 王肅《喪服要記》曰:魯哀公葬父,孔子問曰:"寧設桐人乎?"哀公曰:"桐人起於虞卿,虞卿齊人,遇惡繼母,不得養父,死不得葬,知有過,故作桐人。吾父生得供養,何用桐人爲?"[①]

桐人是木偶的意思。《説文》云:"偶,桐人也。"儒家一般用"俑"表示隨葬用的偶人。

埋葬木俑的習俗至少在西周時代已經存在[②],明清時代還有這個習俗。木俑出土的例子也不少。

在此只介紹馬王堆三號漢墓的例子(圖5)[③]。此墓出土了106件木俑,"除二件出自西椁箱,二件(桃枝小俑)出自中棺蓋板上外,其余均出自北椁箱,可以分爲六種類型。"

(1) 著衣女侍俑:4件

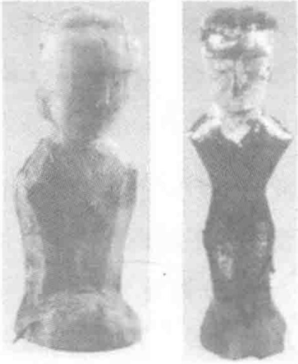
(2) 著衣歌舞俑:20件(歌俑12件,舞俑8件)

(3) 雕衣俑:4件

(4) 皂衣俑:4件

(5) 彩繪立俑:72件

(6) 桃枝小俑:2件



歌俑(北82)　舞俑(北81)

圖5　馬王堆三號漢墓著衣歌舞俑

馬王堆三號漢墓出土木俑之珍貴在於不僅數量多、保存狀態好,而且與遣策記載可以相對照。此墓出土遣策將木俑分爲"男子明童"、"女

---

① 孫楷第《傀儡戲攷原》(上海:上雜出版社,1952)6頁引用這一段,但其斷句是"虞卿遇惡,繼母不得養,父死不得葬",並認爲"惡字下疑脱一字"。孫先生設想脱文的存在純屬臆測,而且按照他的斷句文意也不通順,此説難以信從。關於虞卿,今村與志雄先生把《酉陽雜俎》"桐人起虞卿"的虞卿解釋爲戰國時代趙國上卿的虞卿,其傳在《史記·平原君虞卿列傳》。參看《酉陽雜俎》2,297頁。但戰國時代的虞卿和《喪服要記》哀公所説的虞卿時期不合。《喪服要記》的虞卿應是别人或者係傳説杜撰。

② 目前出土的時代最早的木俑是梁帶村芮國墓地502號墓出土的木俑,根據整理者研究,此墓屬於西周晚期。參看陝西省考古研究院等,《梁帶村芮國墓地——二〇〇七年度發掘報告》,北京:文物出版社,2010,47—49頁、212頁、彩版五二—五四。

③《長沙馬王堆二、三號漢墓》第一卷　田野考古發掘報告,170—179頁。

子明童”二類。42號簡是男子明童的總結簡：

右方男子明童	九人宦者	百九十六人從
凡六百七十六人	二人偶人	三百人卒
其十五人吏	四人擊鼓鐃鐸	百五十人奴

59號簡是女子明童的總結簡：

右方女子明童	廿人才人
凡百八十人	八十人婢
其八十人美人	

根據這個記載，當初埋葬的男子明童是676件，女子明童是180件，總共856件。木俑的種類涉及生活的方方面面，這當是爲了照顧死者的生活。可見三號墓出土的木俑只不過是其中的一部分而已。發掘報告説“木俑絶多數出於北椁箱，即頭箱，表明頭箱是象徵墓主人生前居室的前堂部分，也就是歌舞宴享的地方”。此説可從。例如45號簡“河閒舞者四人”和46號簡“鄭舞者四人”指的是著衣歌舞俑中的舞俑8件；47號簡“楚歌者四人”指的是12件歌俑中的4件，等等。

文獻中也有埋葬“桐人”的記載。例如我們在“魂衣”條引用的《烈士傳》云：“角哀至期日，陳兵馬詣其冢，作三桐人，自殺，下而從之。”

儒家似乎一開始就否定用桐人爲隨葬品。《孟子·梁惠王上》：“仲尼曰：‘始作俑者，其無後乎。’爲其象人而用之也。”儒家批評這個習俗是因爲俑是人的形狀。《禮記·檀弓上》説：“孔子……謂爲俑者不仁，不殆於用人乎哉。”這也採用同樣的説法。但到了漢代，儒家開始從厚葬的角度否定埋葬桐人的習俗。《鹽鐵論·散不足》云：

> 古者，明器有形無實，示民不可用也。及其後，則有醯醢之藏，桐馬偶人彌祭，其物不備。今厚資多藏，器用如生人。郡國繇吏，素桑楺偶車櫓輪，匹夫無貌領，桐人衣紈綈。

此篇的開頭，賢良説“宫室輿馬，衣服器械，喪祭食飲，聲色玩好，人情之所不

能已也。故聖人爲之制度以防之。間者,士大夫務於權利,怠於禮義;故百姓仿傚,頗踰制度。"

《潛夫論·浮侈》也云:

> 今京師貴戚,郡縣豪家,生不極養,死乃崇喪。或至刻金鏤玉,檽梓楩柟,良田造塋,黄壤致藏,多埋珍寶偶人車馬,造起大冢,廣種松柏,廬舍祠堂,崇侈上僭。

《喪服要記》把桐人的起源歸於虞卿的特殊事情來否定其普遍性,和儒家的兩種説法都不同。而且其用詞也和儒家一般用"俑"不同。

(七)桂樹

《魯哀公葬父篇》"桂樹"的一段見《水經注·汾水》"又南,過平陶縣東,文水從西來流注之"注:

> 王肅《喪服要記》曰:昔魯哀公祖載其父,孔子問曰:"寧設桂樹乎?"哀公曰:"不也。桂樹者,起于介子推。子推,晉之人也。文公有内難,出國之狄,子推隨其行,割肉以續軍糧。後文公復國,忽忘子推,子推奉唱而歌,文公始悟,當受爵禄,子推奔介山,抱木而燒死。國人葬之,恐其神魂賈于地,故作桂樹焉。吾父生于宫殿,死于枕席,何用桂樹爲?"
>
> 余按:孔子尚非璠璵送葬,安能問桂樹爲禮乎? 王肅此證,近于誣矣。

在這個故事中,孔子向魯哀公説"難道不設桂樹嗎?"這個口氣顯然表明孔子認爲應該設"桂樹"。但哀公回答説"桂樹"的習俗來自介子推,他父親(即定公)之死與介子推情況不同,因此不需要使用"桂樹"。

酈道元按語所説的"孔子非璠璵送葬"的故事見於《吕氏春秋·孟冬紀·安死》:

> 魯季孫有喪,孔子往弔之,入門而左,從客也。主人以璵璠收,孔子徑庭而趨,歷級而上,曰:"以寶玉收,譬之猶暴骸中原也。"徑庭歷級,非禮也。雖然,以救過也。

亦見於《孔子家語·曲禮子夏問》:

> 季平子卒,將以君之璵璠斂,贈以珠玉。孔子初爲中都宰,聞之,歷級而救焉,曰:"送而以寶玉,是猶曝尸於中原也。"

這個故事講的是季孫平子的喪事。當時魯昭公被追逐在國外,季平子是魯國實際上的國君。璵、璠是國君佩带的寶玉,因此喪主季孫桓子要把璵、璠當作隨葬品。這已經是僭禮了。不僅如此,如果墓中有寶玉,盜墓賊必定會挖掘盜取。子葬父,致使父墓被盜掘,等於放棄父尸在野地。這又是不孝。因此孔子才不顧自己"徑庭歷級"的非禮,也要阻止季桓子的錯事。

酈道元按語的意思是説:孔子阻止季桓子用璵、璠爲隨葬品,其意在於否定過度隨葬。既然如此,他怎麽可能認爲應該使用"桂樹"? 因此《喪服要記》的故事係王肅杜撰。

《喪服要記》這段文章有幾個不好解釋的地方。第一,我們從未聽説過把桂樹作爲隨葬品的習慣。桂樹在文學作品中被描述爲有神秘作用的樹,傳説中月亮上有桂樹。漢墓的畫像石中往往有月亮,月亮上的大樹可能是桂樹[①]。即使如此,也不會把桂樹本身隨葬在墓中。第二,桂樹雖然是很貴重的香木,但也應該没有寶玉貴重。酈道元"孔子尚非璠璵送葬,安能問桂樹爲禮乎"是什麽邏輯? 第三,哀公説"恐其神魂賈于地,故作桂樹焉。"此"賈于地"是什麽意思? 第四,介子推"賈于地"和作"桂樹"有什麽關係?

有些清代學者懷疑這段文章中有錯字。全祖望認爲"賈于地"之"賈"是"實"之誤,此説後來得到趙一清、戴震、楊守敬等的贊同;馬驌將"桂樹"之"桂"改爲"掛",楊守敬也改爲"挂"。

我們先討論"賈于地"。"五穀囊"條説"伯夷、叔齊……**<u>餓死</u>**首陽之山,**<u>恐其魂之飢</u>**","魂衣"條説"伯桃於山下**<u>道逢寒死</u>**,友人羊角哀往迎其屍,**<u>愍魂神之寒</u>**",而本條説"子推奔介山,**<u>抱木而燒死</u>**。國人葬之,**<u>恐其神魂賈于地</u>**"。

---

① 參看艾素珊(Susan N. Erickson)著,何志國譯,《東漢時期的錢樹》,收入何志國,《漢魏摇錢樹初步研究》,北京:科學出版社,2007,315—316頁、328頁。關於桂樹的神秘作用及其和月亮的關係,也參看出石誠彦,《上代支那の日と月との説話について》,1927;後收入《支那神話傳説の研究》增補改訂版,東京:中央公論社,1973,86—87頁。

比較此三條,可知本條“抱木而燒死”與“賈于地”在意義上有關聯。因此“賈”不太可能是“賓”之誤字。

我們認爲“恐其神魂賈于地”之“賈”不是誤字,而當讀爲“枯”。《楚辭·九章·惜往日》云:

> 介子忠而立枯兮,文君寤而追求。封介山而爲之禁兮,報大德之優游。思久故之親身兮,因縞素而哭之。

“賈”讀爲“枯”符合先秦秦漢文獻的用字習慣。王念孫《讀書雜誌·漢書第十四·貨殖傳》“人爭取賤賈任氏獨取貴善富者數世”條云:

> “人爭取賤賈”者,賈讀爲盬,謂物之麤惡者也。……其字或作楱楛之楛,或作甘苦之苦,或作沽酒之沽,或作榮枯之枯,或作古今之古。此傳則作商賈之賈,皆以聲相近而字相通。賤賈猶言賤惡,謂人之買物皆爭取其賤而惡者。

此外《論語·子罕》“求善賈而沽諸”、“沽之哉”之“沽”,漢熹平石經作“賈”;《荀子·儒效》“君子不如賈人”,楊倞注云:“賈與估同。”[①]

下面討論“桂樹”。《酉陽雜俎》卷一三《尸穸》云:“送亡者,又以黄卷、蠟錢、兔毫、弩機、紙疏、挂樹之屬,又作轜車。”[②]“挂樹”,《通雅》卷三五引作“掛樹”。可見唐代確實有叫“挂樹”或“掛樹”的隨葬品。馬驌、楊守敬作“掛樹”、“挂樹”可能根據這段記載。認爲“桂”是“挂(掛)”之誤,字形上也很容易接受。

但我們至今不知道此“挂樹”是怎樣的物品。《尸穸》所見的“挂樹”和黄卷、蠟錢、兔毫、弩機、紙疏並列,看來“挂樹”不是那麽高級的東西。黄卷等物

---

① 參看《古字通假會典》,濟南:齊魯書社,1989,865、866頁。

② 日本元禄十年(1697)刊《酉陽雜俎》以《津逮秘書》本爲底本,卻改“挂樹”爲“桂樹”,也没有説其根據。

品在目前可知的出土資料中已經出現過[①],所以"挂樹"或許也有出土例。但"挂樹"不見於《尸穸》以外的任何文獻,我們無法確定哪些出土文物是"挂樹"[②]。因此我們認爲,雖然以"桂"爲"挂"的解釋有一定的説服力,但也不妨考慮其他可能性。

目前可知的《魯哀公葬父篇》佚文中與隨葬有關的是"五穀囊"、"桐人"、"桂樹"三種,其中"五穀囊"是食的習俗,"魂衣"是衣的習俗,那麼從"吾父生于宫殿,死于枕席,何用桂樹爲"來看,"桂樹"應是住的習俗。也就是説,"桂樹"應該代表死者的住宅。再説,"五穀囊"用以安慰餓死的伯夷、叔齊,"魂衣"用以安慰凍死的左伯桃。從這些説法來看,"桂樹"應該用以安慰"賈(枯)"死的介子推。

以此爲切入點考慮,"桂樹"或許有可能是"封樹"之誤。封樹是在墓地堆土植樹的意思,正好可以理解爲死者的住宅。《白虎通·崩薨》"棺槨厚薄之制"條云:

> 喪葬之禮,緣生以事死,生時無,死亦不敢造。太古之時,穴居野處,衣被帶革,故死衣之以薪,内藏不飾。中古之時,有宫室衣服,故衣之幣帛,藏以棺槨,封樹識表,體以象生。

這一段明確地説"藏以棺槨,封樹識表"是象生者的宫室。

因爲封樹需要花費大量的人力和物力,而且很容易惹人盜墓,這個習俗

---

① "黄卷"是一種食物,見於漢墓出土的幾種遣策。"菟毫"是一種筆,見於吐魯番出土《苻長資父母墟墓隨葬衣物疏》(75TKM99:16),中國文物研究所等編,《吐魯番出土文書〔壹〕》,北京:文物出版社,1992,91頁。"弩機"也有漢墓出土的例子(如馬王堆二號墓,參看《長沙馬王堆二、三號漢墓》,21頁)。"紙疏"的"疏"當讀爲"梳","紙疏"是用紙做的梳子,例如上引《苻長資父母墟墓隨葬衣物疏》也有"故疏(梳)"的例子。

② 簡陽鬼頭山東漢崖墓3號石棺上有樹木圖畫和"柱銖"銘文(内江市文管所、簡陽縣文化館,《四川簡陽縣鬼頭山東漢崖墓》,《文物》1991年第3期),邱登成先生、林向先生推測此"柱銖"是摇錢樹在漢代的名稱(邱登成,《漢代摇錢樹與漢墓仙化主題》,《四川文物》1994年第5期,23頁。林向,《中國西南出土的青銅樹——從三星堆青銅樹説起》,《青銅文化研究》第1輯,69—70頁)。林巳奈夫先生説此畫像石的最早的報告把"柱銖"讀爲"錢樹"(但上引發掘報告没有讀爲"錢樹"),然後説即便"銖"可以讀爲"樹","柱"也難以讀爲"錢"(林巳奈夫,《石に刻まれた世界》,東京:東方書店,1992,150頁;唐利國譯,《刻在石頭上的世界》,北京:商務印書館,2010,172頁)。"銖"和"樹"古音都是禪母侯部,確實可以相通。因此我們曾經考慮過"桂樹"或"挂樹"與"柱樹"有關係。但我們目前没有找到文獻上的根據,在此把此假説寫出來,以備後考。

從秦漢時代到魏晉時代一直成爲一個社會問題。在此只引魏晉時代的三個例子。一個是《三國志·魏文帝紀》黄初三年條:

> 冬十月甲子,表首陽山東爲壽陵,作終制曰:……封樹之制,非上古也,吾無取焉。壽陵因山爲體,**無爲封樹**,無立寢殿,造園邑,通神道。……

此"爲封樹"的説法可以與《喪服要記》"設桂樹"、"作桂樹"相對照。另外兩個例子是《晉書》王祥列傳和石苞列傳:

> 及疾篤,著遺令訓子孫曰:……**氣絶但洗手足,不須沐浴,勿纏尸,皆澣故衣,隨時所服**。所賜山玄玉佩、衛氏玉玦、綬笥皆勿以斂。西芒上土自堅貞,勿用甓石,**勿起墳隴**。穿深二丈,椁取容棺。……(王祥列傳)
>
> 苞豫爲終制曰:"……自今死亡者,**皆斂以時服,不得兼重**。又不得飯晗,爲愚俗所爲。又不得設床帳明器也。**定窆之後,復土滿坎,一不得起墳種樹**。……(石苞列傳)

此二例雖然没有用"封樹"一詞,但前一例"起墳隴"、後一例"起墳種樹"正是封樹的意思。我們之所以特意引用此二例是因爲他們把"封樹"與沐浴、斂衣一起提到。根據我們的解釋,《喪服要記》中的"三桃湯"與沐浴有關,"魂衣"是斂衣。如果"桂樹"是"封樹"之誤,《喪服要記》的這些習俗都能與上引的記載對上了。

值得指出的是,《安死》的第一句是"世之爲丘壟也,其高大若山,其樹之若林,其設闕庭、爲宫室、造賓阼也若都邑,以此觀世示富則可矣,以此爲死則不可也"。也就是説,封樹是《安死》第一個批評的厚葬習俗。"孔子非璠璵送葬"的故事則是《安死》的最後一段。那麽酈道元或許是始終拿《吕氏春秋·安死》批評王肅的。酈道元的意思是:孔子連(《安死》中厚葬程度最輕的)"以璵璠收"都反對,何況(《安死》開頭批評的)封樹呢? 這樣解釋,酈道元的按語也好理解[①]。

---

① 以上所説是從文義推測的,屬於校勘學所謂"理校"。"桂"和"封"雖然都從"圭"形,但其字形畢竟有距離,有待進一步研究。

（八）表門

《喪服要記》"表門"的一段見於《太平御覽》卷五四八《禮儀部二十七·凶門》、《路史·後紀》卷一三《疏仡紀·夏后氏·上》羅苹注。《太平御覽》説：

> 王肅《喪服要記》曰：魯哀公葬父，孔子問："寧設表門乎？"哀公曰："表門起於禹。禹治水，故表其門閭，以紀其功。吾父無功，何用此焉？"

據此，"表門"是爲了顯彰死者的功績。但叫"表門"的葬具不見經書，也不見史書。

《太平御覽》把這段佚文載入"凶門"一項。也就是説，《太平御覽》以"表門"爲"凶門"的一種。《路史》羅苹注引用《喪服要記》是爲了解釋"而牆置翣綢練，設旐，立凶門，用明器，有金革則殯而致事。而人於死者益以致"。也就是説，羅苹也用"表門"解釋"凶門"。我們在"倚廬"項已經講過，"凶門"是儒家禮制外的東西。《宋書·孔琳之傳》云：

> 琳之……又曰："凶門栢裝，不出禮典，起自末代，積習生常，遂成舊俗。爰自天子，達于庶人，誠行之有由，卒革必駭。"

還有晉代論者謂"凶門"形狀似於"重"，是"重"的遺制。《宋書·禮志二》云：

> 案蔡謨説：以二瓦器盛死者之祭，繫於木，表以葦席，置於庭中近南，名爲重。今之凶門，是其象也。禮既虞而作主，今未葬，未有主，故以重當之。禮稱爲主道，此其義也。范堅又曰：凶門非古。古有懸重，形似凶門，後人出之門外，以表喪。俗遂行之。

但這些"凶門"都是表喪的，不是顯彰死者功績的。而且《喪服要記》中"表門"以外還有"重"。如果"表門"是"凶門"，這也是"重"的遺制，《喪服要記》不會分别列舉"表門"和"重"。因此可知《喪服要記》的"表門"不是"凶門"。

俞樾《茶香堂叢鈔》卷一〇《紗囊盛食》説到《繹史》所引《喪服要記》，云："今世喪家縣麻布於門，疑即古表門之遺制。"翟灝《通俗編》卷三云："按凶門

既本古懸重，而若柏枝之歷歷然。今喪家結白絹爲旒，表之門外，俗呼爲子前者，當即是也。"據此清代有時候喪家門外懸掛麻布或白絹用以表喪，俞樾以爲這是"表門"的遺制。但這也不是顯彰功績的，與表門不同。

值得注目的是，《喪服要記》的這段佚文中有"表其門閭"的説法。閭，《説文解字·門部》云"里門也"，不是喪家的門。據此可知"表門閭"是在里門表揚功績的習俗。這個詞散見於文獻中。《六韜·文韜·盈虚》云："民有孝慈者，愛敬之。盡力農桑者，慰勉之。旌别淑慝，**表其門閭**。"《後漢書·安帝紀》元初六年二月條云："貞婦有節義，十斛，甄**表門閭**，旌顯厥行。"李賢注云："甄，明。旌，章也。里門，謂之閭。旌表者，若今樹闕而顯之。"僞《古文尚書·畢命》云："表厥宅里"，孔疏云："知其善者，表異其所居之里。若今孝子、順孫、義夫、節婦**表其門閭**者也。"據此可見漢代已經有"表門閭"的習俗，這個習俗到唐代一直存在。而且唐代以後也多見於史書，在此都從省略。

"表門閭"一般是爲了宣揚生者的德行，但有時也宣揚死者的功績。《三國志·魏書·三少帝紀》甘露三年六月丙子條注云：

> 《楚國先賢傳》曰：(應)余字子正，天姿方毅，志尚仁義，建安二十三年爲郡功曹。是時吴、蜀不賓，疆埸多虞。宛將侯音扇動山民，保城以叛。余與太守東里衮當擾攘之際，迸竄得出。音即遣騎追逐，去城十里相及，賊便射衮，飛矢交流。余前以身當箭，被七創，因謂追賊曰："侯音狂狡，造爲凶逆，大軍尋至，誅夷在近。謂卿曹本是善人，素無惡心，當思反善，何爲受其指揮？我以身代君，以被重創，若身死君全，隕没無恨。"因仰天號哭泣涕，血淚俱下。賊見其義烈，釋衮不害。賊去之後，余亦命絶。征南將軍曹仁討平音，表余行狀，并修祭醊。太祖聞之，嗟歎良久，下荆州復**表門閭**，賜穀千斛。

《晉書·孝友列傳·許孜傳》也有"表門閭"宣揚死者的記載：

> 咸康中，太守張虞上疏曰："臣聞聖賢明訓存乎舉善，褒貶所興，不遠千載。謹案所領吴寧縣物故人許孜，至性孝友，立節清峻，與物恭讓，言行不貳。當其奉師，則在三之義盡；及其喪親，實古今之所難。咸稱殊類致感，猛獸弭害。雖臣不及見，然備聞斯語，竊謂蔡順、董黯無以過之。

孜没積年，其子尚在，性行純愨，今亦家於墓側。臣以爲孜之履操，世所希逮，宜標其令跡，甄其後嗣，以酬既往，以獎方來。《陽秋傳》曰：'善善及其子孫。'臣不達大體，請臺量議。"疏奏，詔旌**表門閭**，蠲復子孫。

《喪服要記》的"表門"講的應該是這個習俗。

四、《魯哀公葬父篇》與漢魏時期的喪葬習俗

我們根據《魯哀公葬父篇》能夠大致復原漢魏時期的喪葬過程：始死之日，用"幡"招魂，將死者的靈魂引到"闇室"（殔）或"重室"（用籧篨裹重的空間），用"三桃湯"給死者洗頭。然後爲死者加"魂衣"，居喪者設"菰廬"，在"菰廬"中居喪。埋葬時，隨葬"五穀囊"、"桐人"、"桂樹"，以此保障死者在地下世界的起居飲食。埋葬後，爲死者表門閭，讓世人知道死者的事蹟。

《魯哀公葬父篇》的一些内容與經書的記載可以相對照。"幡"相當於經書中的銘，"桃湯"相當於經書中的沐浴，"魂衣"相當於經書中的明衣、斂衣，"菰廬"相當於經書中的倚廬。但這些習俗或多或少有與經書不符的地方。這些習俗和經書禮制可能起源於同一種習俗，但儒家把這些習俗發展成經書禮制，所以其内容有不同之處。

《魯哀公葬父篇》也有完全不見於經書的習俗，即"五穀囊"、"桐人"、"桂樹"、"表門"。但這些習俗大都可以與史書所見的當時習俗或漢魏時期的出土隨葬品相對照。"五穀囊"、"桐人"可以與漢魏時期的出土隨葬品相對照，古籍中也有記載。"表門"的習俗與史書所見的當時習俗可以相對照。至於"桂樹"，如果是"挂樹"或"掛樹"之誤，可以與唐代文獻所記的隨葬品相對照；如果是"封樹"之誤，可以與先秦至魏晉時期的喪葬習俗相對照。

《魯哀公葬父篇》所見的物品中，"幡"、"魂衣"、"五穀囊"、"桐人"等四件物品與漢魏時期的出土文物可以相對照。今日我們能夠看到的出土文物應該反映着當時的民間習俗。這些東西既然不見於經書，當與儒家禮制有所不合，正是漢魏時期的儒者批評的那些東西。

目前所知的不少出土文物在文獻中沒有記載，或與文獻記載有所不同，因此我們難以確切理解這些物品在當時有什麼意義。一般的文獻只談作者

所理想的禮制,不談當時現實社會的習慣。而《魯哀公葬父篇》因爲要批評這種民間習俗,如實地記載了這些習俗。因此,《魯哀公葬父篇》可以彌補其他文獻之不足,十分珍貴。

五、《魯哀公葬父篇》原資料的形成年代

最後討論本篇原資料的形成年代。

本篇有幾個可考年代的特點。第一個特點是本篇的内容和《史記》所述的孔子傳記有重大的矛盾。根據《史記·孔子世家》,孔子去魯在定公十四年,定公逝世在十五年,孔子根本不可能參加定公的葬禮。但近年有學者指出《史記》中的這些紀年係司馬遷所編造,當時未必成爲定論[①]。《韓非子·内儲説下》云:

> 仲尼爲政於魯,道不拾遺。齊景公患之,黎且謂景公曰:"去仲尼猶吹毛耳。君何不迎之以重禄高位,遺哀公女樂以驕榮其意?哀公新樂之,必怠於政,仲尼必諫,諫必輕絶於魯。"景公曰:"善。"乃令黎且以女樂六遺哀公。哀公樂之,果怠於政。仲尼諫不聽,去而之楚。

這個故事明確地説孔子去魯在哀公即位之後。可見戰國末、西漢初確實有這樣的傳説。

在《魯哀公葬父篇》中,哀公即位時孔子還在魯國。其原資料應該是不受《史記》的影響而形成的。若果真如此,考慮《史記》開始流行於社會的時代,其形成年代應在西漢中期以前。

第二個特點是《魯哀公葬父篇》中孔子所講的内容與《儀禮》不一致。本篇假託孔子和哀公的問答,其中孔子提到的習俗大多不見於現在的《儀禮》,"三桃湯"、"五穀囊"、"桐人"、"桂樹"、"表門"都不見於《儀禮》。其他的"幡"、"魂衣"、"菰廬",雖然《儀禮》記載類似的葬具,但在《魯哀公葬父篇》中孔子没用《儀禮》所見的名稱。

儒家喪禮原來可能有和《儀禮》不一致的地方。《墨子·非儒》説明儒家喪

① 渡邊卓,《古代中國思想研究》,東京:創文社,1973,第1部第2編第1章"三 去魯"。

禮云:"登屋窺井,挑鼠穴,探滌器,而求其人焉。"除了"登屋"相當於《儀禮》的"復"以外,其他都不見於《儀禮》以及其他經書。雖然孫詒讓《墨子閒詁》説"窺井以下,並喪禮所無,蓋謾語也",但此篇既然以《非儒》爲名,一定是批評儒家的。因此這些不見於《儀禮》的内容應該是儒家當時主張、使用的禮法和名稱。

但如果《魯哀公葬父篇》原資料的形成在《儀禮》成爲儒家經書之後的話,不管贊同還是批評儒家,其故事裏孔子説的内容都應該按照儒家經書《儀禮》來撰寫。然而孔子在本篇中並不使用《儀禮》所見的禮法和名稱,這表示其原資料形成的時候儒家還没有把《儀禮》當作儒家的標準,並據此統一禮法和名稱。本篇原資料的形成既然没有受到《儀禮》的影響,其時期應在《儀禮》獲得經書地位之前。

《漢書·儒林傳》云:"漢興,魯高堂生傳《士禮》十七篇。"所謂《士禮》指的是現在的《儀禮》。或謂高堂生爲博士[①],但其當博士的時期不明[②]。《漢書·藝文志·六藝略》"禮"云:"經七十篇",這當是"經十七篇"之誤,也是現在的《儀禮》。其自注云:"后氏,戴氏。""后氏"指的是后倉,在武帝或宣帝時當博士;"戴氏"指的是后倉的弟子戴德(大戴)、戴聖(小戴),其學在宣帝時立學官[③]。

---

①《儀禮·士冠禮》賈疏引《漢書》云:"魯人高堂生爲漢博士,傳《儀禮》十七篇。"《周禮》賈疏《序周禮廢興》云:"漢興,至高堂生博士傳十七篇。"

② 參看洪乾祐,《漢代經學史》上册,臺北:國彰出版社,1996,718—719頁。

③《漢書·儒林傳》贊云:"自武帝立五經博士,……初,《書》唯有歐陽,《禮》后,《易》楊,《春秋》公羊而已。至孝宣世,復立大小夏侯《尚書》,大小戴《禮》,施、孟、梁丘《易》,穀梁《春秋》。"《漢書·百官公卿表下》宣帝本始二年云:"博士后倉爲少府,二年。"《文選》卷六〇李善注引《七略》云:"宣皇帝時,行射禮,博士后倉爲之辭。"《漢書·儒林傳》云:"聖號小戴,以博士論石渠。"論石渠在宣帝甘露三年。參看張金吾,《兩漢五經博士考》卷二;王國維,《漢魏博士考》、《漢魏博士題名考》;以及洪乾祐,《漢代經學史》上册,428—430頁、446頁、448頁、721—727頁。有些論者懷疑后倉成爲禮博士不是武帝時。張金吾説:"后倉事宣帝爲博士,則后氏禮非武帝所立可知。"他還根據《經典釋文》序録"漢初立高堂生禮博士"説:"后倉傳高堂生禮者,後人遂以高堂生禮爲后氏禮。班氏云云,蓋亦從後追稱耳。"王國維在《漢魏博士考》説:"禮之有博士,可考者始於后蒼,在昭、宣二帝之世。而蒼又兼傳《齊詩》,不知爲齊詩博士與,禮博士與? 疑武帝時,禮博士或闕而未補,或以他經博士兼之,未能詳也。"王國維又對宣帝時大戴、小戴從后氏禮分别立學官之事提出疑問,指出只有戴聖當后氏禮的博士。他在《漢魏博士考》説:"《儒林傳》贊乃謂:宣帝立大小戴禮。不知戴聖雖於宣帝時博士,實爲后氏禮博士,尚未自名其家,與大戴分立也。……贊又數大小戴禮,……則又因後漢所立而誤也。"他又在《漢魏博士題名考》載戴聖而不載戴德。但即使宣帝時只有后氏禮立學官,后氏禮既然以現在的《儀禮》爲經書,我們仍然可以説當時《儀禮》獲得了經書的地位。

據此可以説《儀禮》最晚在西漢後期確立了儒家經書的地位。

第三個特點是記載介子推燒死的傳説。顧炎武考證這個傳説,指出《左傳》、《吕氏春秋》、《史記》説到介子推而不説燒死,介子推"立枯"之説始自《楚辭·九章·惜往日》,"燔死"之説始自《莊子·盜跖》[①]。裘錫圭先生根據這些資料來指出:"介子焚死的傳説在戰國時代就已經流行了。"[②]關於《莊子·盜跖》的形成時期,羅根澤、關鋒認爲戰國末期[③]。《魯哀公葬父篇》説介子推燔死,又説"賈于地"。按照我們的解釋,"賈"讀爲"枯",是枯死的意思。本篇的内容和《楚辭·九章·惜往日》、《莊子·盜跖》相同,所以其原資料形成的時代上限在戰國末期。

根據以上三個特點,我們認爲本篇原資料的形成當在戰國末期到西漢中期。

本篇原資料的作者是怎樣的人?從本篇的内容看,孔子好像根本不懂儒家的喪禮,對喪禮的知識不如哀公似的,這不像是儒家寫的故事。而且本篇各段孔子所提的習俗都來自特殊的情況,不應普遍實施。我們從此能夠看出批評厚葬習俗的意圖。另外,孔子在本篇中主張實施的這些習俗中有儒家早已明顯批評的"俑",而且其名稱也不是儒家早已使用的"俑"而是"桐人",本篇批評"桐人"的理由也和儒家不同。不用説王肅,只要是儒家,就不可能作這種主張的。似乎只有主張節葬、批評儒家的墨家才會寫出這種故事。因此我們認爲這個故事出於後期墨家之手。

三國時代,社會形勢要求官員實施儒家禮制。王肅作爲儒家官員,爲了糾正民間習俗、促進儒家制度,編了一本總結儒家喪禮的手册《喪服要記》。按照我們的假説,《魯哀公葬父篇》原資料出自後期墨家之手,但其批評對象是當時民間的厚葬習俗,其目的倒與王肅一致。本篇原資料的故事有一部分

---

①《日知録》卷二五《介子推》。

② 裘錫圭,《寒食與改火——介子推焚死傳説研究》,收入《古代文史研究新探》,南京:江蘇古籍出版社,1992。

③ 羅根澤,《莊子外雜篇探原》,1936;後收入《諸子考索》,北京:人民出版社,1958,309頁。關鋒,《莊子外雜篇初探》,收入《莊子内篇譯解和批判》,1961,北京:中華書局,354—355頁。澤田多喜男先生整理過這兩篇論文對《莊子》外、雜篇各篇形成時代的意見,參看《莊子のこころ》,東京:有斐閣,1983,193—194頁。

批評到儒家採用的習俗,所以那部分的習俗和儒家經書的禮法有共通起源,互相類似,例如"幡"、"魂衣"、"菰廬"。但到了三國時代,這些習俗也和儒家經書不一致了。於是王肅利用這個故事來企圖破壞當時堅固存在的民間非儒家喪葬習俗。

附記:本文草成後,承蒙橋本秀美先生指教。我們參考橋本先生的意見作了一些修改和補充。謹致謝忱。

Wang-Su's *An introduction of Mourning* and the Funerary Customs in the Han and Wei Period

Abstract: This paper compares the description of Wang-Su(王肅)'s *An Introduction of Mourning* (《喪服要記》) with the excavated historical relics of the Han and Wei period and other ancient books, in order to clarify the funerary customs in that age and Wang-Su's motive for writing this work. The main conclusions are as follows.

1. Wang-Su's *An Introduction of Mourning* is a handbook that summarizes Confucian funerary manners by plain language.

2. The "flag(幡)", the "hot water of peach(桃湯)", the "clothes for soul(魂衣)", and the "thatched hut(菰廬)", those appear at the tale of Confucious in *An Introduction of Mourning*, are somewhat similar to the funerary items in the Confucian classics. But their names and details are different from those in the Confucian classics. This suggests that the items in this tale and those in the Confucian classics are derived from the same customs.

3. The "bag of five cereals(五穀囊)", the "wooden human figurine(桐人)", the "tree of the bay(桂樹)", and the "commendation at the gate(表門)", those appear at the tale of Confucious in *An Introduction of Mourning*, don't appear in any Confucian classics. But they appear in the excavated historical relics of the Han and Wei period or a few ancient books. Accordingly we can conclude that these customs exist in that age.

4. The "flag", the "clothes for soul", the "bag of five cereals", and the

"wooden human figurine", those agree with the excavated historical relics of the Han and Wei period, don't agree with the manners in the Confucian classics. It is explained that these items don't have constant necessity in the tale of Confucious in *An Introduction of Mourning*. This means Wang-Su's motive for adopting this tale is criticism of these un-Confucian folk customs.

5. Ordinal literatures only say ideal proprieties of the author, and don't say any customs of the real society. *An Introduction of Mourning* because wanted to criticize these folk customs, recorded them accurately. It is very valuable, because this book makes up the deficiency of other literatures.

6. The contents of the tale of Confucious in *An Introduction of Mourning* disagree with the *Historical Records* (《史記》) and the *Classic of Rituals* (《儀禮》), but agree with the *Songs of the South* (《楚辭》) and the *Zhuangzi* (《莊子》). Accordingly we can conclude that the period when the original text of this tale was created ranges from the end of the Period of Warring States to the middle of the Western Han Dynasty. And because this tale also has un-Confucian contents, we conclude that the original creator of this tale is a later Mohist.

從洪邁《夷堅志》看宋代上下層文化的互動

艾朗諾 (Ronald Egan)

這篇論文討論的是中國一部不是特别引人注意的小説集，就是洪邁的《夷堅志》。洪邁是宋代著名的官員和學者，大家知道他的《容齋隨筆》，但他寫《容齋隨筆》的同時，也搜集大量的奇聞，包括各種神奇怪異的鬼故事。所謂"志怪小説"在中國有很悠久的傳統，但洪邁以一個人的精力收録那麽多故事，規模之大是無與倫比的，而且它並不是一次性出版，而是四十年間分至少三十二期印行，就是三十二本不同的集子，第一集約在公元1160年發表，最後一集約在1200年，洪邁不久就逝世了。這些小説分四百二十卷，總共約一萬個故事。到明朝遺失了一半，但留存到今天的也足夠新式排版將近兩千頁。

《夷堅志》的故事不但數量驚人，内容的豐富也令人歎爲觀止。可以説涵蓋了宋代各種文化現象，包括上下階層社會對今生來世的態度和信仰。必須强調的是，這些故事並不是洪邁像現在的小説家那樣用自己的想象力創造出來的，而是洪邁以記録者的身份，把已經流傳的奇聞整理刊印，許多本來是以口相傳的街談巷語。洪邁第一次把這些故事刊印後，馬上引起熱烈的反應，很多讀者自動把自己經歷或聽説的怪事轉達給洪邁，希望洪邁把它編入下一次出版的集子裏。洪邁在差不多每個故事的後頭，都説名道姓地指出故事的來歷。他的集子在12世紀下葉非常暢銷，當時他仍不斷地推出新集，集子在不同的城市同時刊印。對此洪邁很自豪，在《乙志序》説："夷堅初志成，士大

作者單位：美國斯坦福大學東亞語言文化學系

夫或傳之,今鏤板於閩、於蜀、於婺、於臨安,蓋家有其書。"[①]他説全南宋國内幾乎每家都有一本當然是誇大了,但他説福建、四川、婺州(今天的金華)、杭州都出了刻本,我們是不必質疑的。《夷堅志》不但很受當時讀者歡迎,而且影響久遠,元明清的戲劇和小説許多情節都取材於《夷堅志》。

遺憾的是,這部書在學界並没有獲得太多關注。在英語學術圈内,主要是吸引了研究中國民間宗教的學者,因爲書裏有大量關於宋代宗教信仰、民間神話以及冥界的概念的資料。這種研究把《夷堅志》當作現代人類學的古文獻。但近年來出了數種探討唐代和五代志怪小説的著作,對我有新的啓發。英國牛津大學 Glen Dudbridge(杜德橋)教授,寫了不少書和論文討論志怪小説的敘事傳統[②]。他認爲中國中古時期有些文化層面只能在志怪小説裏看到,因爲當時只有社會的精英——尤其是做官或想做官的人——從事書寫,所以詩詞及其他文類所反映的是統治階層的感受和態度,而他們只有在編撰志怪小説的時候放鬆自己,透露些一般民衆所關注的事情。他用的形容詞是 vernacular,這個字從語言來説指方言、白話,但這裏是指朝廷之外和體制外的文化;從地域來説,是隔絶於京城的文化;從理念來説,相對於上頭發起提倡的文化,是下頭湧起的文化。這篇論文的題目雖然説"看宋代上下層文化的互動",其實這種"vernacular"文化不限於社會下層人民,也有各種人與各層階級參與。編輯《夷堅志》的洪邁雖是高官,但他編這本書時,也參與"vernacular"文化。這種文化起源於小市民或商賈階層,滲透到上層社會,令文人暫時從正統的活動分出心來,注意到平常不注意的一些現象。杜德橋教授從唐代志怪小説和筆記找到很多正史和正統傳記見不到的事件和想法。我們姑且把他的 vernacular culture 翻譯爲"民間文化"。

另外有部著作對我很有啓發,是羅曼玲寫的一本英語專著,*Literati Storytelling in Late Medieval China*(這本書還没有出版,2014 年底將由美國西雅圖華盛頓大學出版社出版)。羅教授是北京大學中文系的學士和碩士,在

---

① 洪邁,《夷堅乙志序》,《夷堅志·乙志》,何卓點校,四册,北京:中華書局,1981年初版,2010年3次印刷,185 頁。

② Glen Dudbridge, *Religious Experience and Lay Society in T' ang China: A Reading of Tai Fu' s* Kuang-i chi, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; *Books, Tales and Vernacular Culture: Selected Papers on China*, Leiden: Brill, 2005.

密蘇里州聖路易斯城的華盛頓大學獲得博士學位,現在印第安那大學做副教授。她研究晚唐的小説和筆記,强調我們應該研討這些故事對其作者和讀者的意義。羅教授把我們帶出故事本身的人物、題材和情節,带入作者和讀者的生活裹,要問是什麽因素驅使他們熱心編撰、傳遞和閲讀這些故事。譬如安禄山之亂後出現很多官員遇上仙女的故事,是不是因爲那個時候,正當科舉制度突起發達,有空前多的年輕文士踏上生活拘謹的宦途,而這些故事可以幫助他們緩解精神的苦悶?

受了這些著作的影響,我讀《夷堅志》時,便思考這些故事如何折射宋代各社會階層的心態,要問它們有没有反映那時代精英份子和下層社會間不同價值觀的張力,是否呈現了其他文類見不到的民間文化現象。我也要問:這故事對作者和讀者有什麽特别的意義?作者寫這故事有什麽動機?是不是針對某些人際的、心理上的、或道德上的問題?是否滿足了某種需要?緩解或發抒了某種憂慮或慾望?

下面我要討論五個《夷堅志》的故事。這些故事的共同點是都提及婦女與性慾;或是男人看到美女而出現性慾,和她談戀愛,以及兩個人戀愛的結局;或是女人自己的性慾。《夷堅志》故事裹提及女人與性慾比起其他文學作品,譬如詩詞或唐代出名的愛情傳奇,有所不同。《夷堅志》中處理這些題材的有趣之處就在這裹:它反映了高層文人以外的想法,除了表達文人文化之外,也受到民間文化的影響,有不同社會階級的文化和思想混合在内,相聚而互動,結果《夷堅志》故事裹有一種我們在别的文獻中很少遇到的思想的複雜性。

紅奴兒[①]

池州青陽主簿斛世將,官滿還臨安。縣人劉録事者,亦赴調,寓於它館。斛過之共飯,飯才罷,又欲同詣肆啜湯餅。劉曰:"食方下嚥,勢不能即飲,君盍還邸小憩,吾徐往相就矣。"斛去移時,劉往訪之,已病卧床上。望見劉,悲淚如雨。良久言曰:"吾死期至矣。適從君所歸,穿抱劍營街未畢,逢一婦人,呼語曰:'君向與我約,如何始以不娶欺我,既而背

① 《紅奴兒》,《夷堅志·丙志》第六卷,412頁。

之？我病，君略不相視。天地間豈有忍人如君比者？今事已爾，我亦不復云。但君亦且得病，病狀殊類我。我雖在此，必不往視君。君勉之。'遂别去。吾行數步，思之，蓋昔時所與遊倡女紅奴兒者。其死三年矣。吾心惘然。迨反舍，意緒良不佳。疾勢已然，當不能起，奈何，奈何？"劉爲作粥煮藥，至暮乃歸邸。後七日果死。其党能談其往事者，云曲折病狀，皆與鬼言合。蓋索買湯餅之時，魂已去幹矣。時乾道二年。韓彦端説。

這個故事裏一個名叫斛世將的池州青陽主簿，官任滿期回到杭州，他的同鄉姓劉的録事也在杭州等候朝廷任命，住在另外一個旅館。他們兩人一起吃過飯後，斛世將又想找湯麵吃。劉録事勸他説："你剛剛吃完飯，怎麼能再吃面呢？回去旅館休息吧，我等一下來看你。"斛世將回旅館不久，劉録事去看他，發現他卧倒在床上，看到劉録事大哭，説他快要死了，因爲他回旅館途中經過抱劍營街，有個女人見到他便大喊大叫："你以前與我約好的，如何開始用不别娶來欺騙我，既而又背叛我，我病了你連來看我一下都没有。天地間竟有你這麼没心肝的人。好了，過去的已經過去了，我也不再多説了。但你會和我患同樣的病，我雖然在此地也不會去看你。你好自爲之吧！"説完這女人就走了。斛世將記起有個曾經和他相好的倡女死了三年，叫紅奴兒，心裏很難過，回到旅館情緒還是很惡劣，就病倒了，恐怕再也起不來了。劉録事替他煮些稀飯和藥給他吃，太陽下山後才回自己的旅館。斛世將果然七天内就去世了。知道他往事的的朋友們説他和那紅奴兒的確有一段情，而兩個人的病狀相同。其實他想去吃湯麵的時候，他的魂已經離開他的身體了。這事情發生在乾道二年(1166)，是一位叫韓彦端的人説給洪邁聽的。

這是個很有意思且發人深思的故事。斛世將和紅奴兒之間的關係，在杭州的青樓必定不停地重演。一位年輕人派到外地做官期滿，回京城待命，其間無所事事，遇到幾年前認識的歌女的鬼魂。先是，兩個人動了感情，而男人答應説要娶她。我們不知道斛世將答應要和紅奴兒結婚是不是真心誠意，還是説説罷了。要知道：斛世將如果真娶了紅奴兒入門，那將是件不尋常的事，而且是不合法的，因爲紅奴兒不是良家婦女，斛世將很可能會受彈劾。但我們從洪邁别的故事知道，這種婚姻偶爾也會發生，但非常稀少，會引起衆議紛

紛，紅奴兒會成爲青樓裏的傳奇。無論如何，我們故事裏的年輕小官領悟到事態嚴重，便離棄了歌女。歌女發覺被情人欺騙，失望到生病了。聽紅奴兒的口氣，我們可斷定她病的時候，斛世將人仍在杭州但決定不去看她，更不用説去照顧她了，所以她才那麼生氣。斛世將這次見到紅奴兒是在一條叫抱劍營的街上，也許本來駐有軍營，所以叫抱劍營。我們在《夷堅志》其他故事中見過這條街，是男子尋歡的地方。斛世將也許本來就是在這地方第一次遇到紅奴兒的，他和劉録事吃完飯回旅館，話説是途經這條街，但説不定他又到那兒尋歡，結果被紅奴兒的鬼魂攔住了，紅奴兒的鬼魂好像就在那兒等着他。我們如果從心理學的角度推測，斛世將如果又到那地方尋歡，很可能突然記起因他的緣故悲慘去世的紅奴兒，讓他産生一股揮之不去的罪惡感，就像被鬼纏住一樣。

愛讀宋詞的人，都知道宋詞有個很常見的題材，就是歌女和男客談情説愛怎樣悲傷收場。男性的詞人能夠用優美的語言描繪雙方感情的進展，甚至形容床笫細節，但最喜歡寫的是被男人冷落的怨婦，强調男人不在時歌女多麼憂悶。這些詞是寫給歌女唱的，可以想象當時的男客，很喜歡聽歌女訴説她們怎樣等不及男人回到她們身邊。我們偶爾會見到一些詞形容被遺棄的歌女發覺受騙後很氣憤，可是没見過一首詞形容被遺棄的歌女真的對男客報起仇來。這種情形不是詞人所願意碰觸的。但在這志怪小説裏，歌女不但報了仇，而且非常得意讓男人和她受同樣的災難。詩詞裏的世界和志怪小説裏的世界究竟不同，從不同的視角看待人生，志怪小説並不像詩詞那樣總讓男性文人持有居高臨下的姿態。

我必須强調，《夷堅志》不是每個故事都站在婦女或弱者的一邊。也有不少故事對弱者並不表示同情，而表現歡場裏的女人貪婪，無情，甚至惡毒。下面的這個故事發生在北宋時期的開封：

蔡河秀才[①]

鄉人董昌朝在京師，同江東兩秀才，自外學晚出遊。方三月，開溝亂石欄道，至坊曲轉街處，其一人迷路相失。兩人者元未嘗謁宿假，不敢

① 《蔡河秀才》，《夷堅志·丁志》第一一卷，630—631頁。

躡尋，遂歸。經日始告於學官。訪之於所失處，無見也。乃移文開封府，府以付賊曹竇鑑。鑑到學詢此士姓名，曰孫行中，字强甫，束带著帽而出。鑑呼其隸，使以物色究索。衆謂江東士人多好游蔡河岸妓家。則傚其結束，分往宿。月旦之夕，一隸在某妓館，妓用五更起赴衙參約，客使待己。妓去，客不復寐，見床内小板庋上，烏紗帽存。取視之，金書"强甫"兩字宛然。客托故出門，遍告儕輩，伏於外，須妓歸，並媪取縛送府。始自言向夕有孫秀才，獨來買酒款曲，以其衣裘華潔，而舉止生梗，又無伴侶，輒造意殺之，投屍於河。斥賣其物皆盡，只餘此帽，不虞題志之明白，以速禍敗，冤魄彰露，何所逃死。遂母子同伏誅。昌朝説。

這故事是洪邁的同鄉董昌朝提供的：當董昌朝是太學生的時候，並不住校，但和江東兩個住校的秀才晚上出遊，遇上街道因爲開溝工程堆着石頭走不過去，便繞别的路走，其中一個姓孫的秀才迷路了，另外那個秀才没有向學校説他當天晚上會在外面過夜急着回太學，他們便不敢多花時間去找這個迷失的同伴，數天后還見不到他才告訴學校當局，到他們迷路的地方去尋找他，找不到，便報告開封府政府。政府到太學查明這個人叫孫行中，字强甫，是戴着帽子出去的，又傳呼他的衙隸提供綫索，大家都説他們這些江東士人喜歡逛蔡河岸邊的妓院，便派人到各妓院去偵查，甚至在那邊過夜，初一那個晚上，有個衙隸在妓院過夜，妓女五更得起床到衙門赴約，這衙隸要妓女先服侍他，妓女出去後他再睡不著覺，見床内的架子上有頂烏紗帽，便拿起來看，發現帽子裏寫着强甫兩個字，馬上藉故出門，告訴别的衙隸，一同埋伏在妓院外面，等到妓女一回來，便把她連同妓院的鴇母綁起來押到官府去，她們那時候才供認有個孫秀才一個人來買酒尋歡，穿得非常華貴，但舉動很不自然，又没有同伴，她們就決定殺了他，屍體丢到河裏，把他的衣物全賣了，只剩下這帽子，没想到帽子上寫着的是他的字"强甫"，讓她們惹了禍，現在謀殺罪擺在面前逃也逃不了，妓女和鴇母只好一同面對死刑。這是後來認識洪邁的董昌朝自己説的。

這故事裏的婦女並不令讀者同情。但和紅奴兒的故事一樣，描繪了詩詞裏所見不到的娼妓。詩詞裏的娼妓都是可愛、温順而無助的，輕易愛上男客，

總想念着他們，没有謀財害命的娼妓[1]。

詩詞裏的男人可以找娼妓尋歡，可是絶不提婦女有性慾怎樣解決。對婦女的性慾和性幻想，我們到今天還是很難啓口。在洪邁所處的父權社會裏更是個完全不可思議的話題，但也偶然在一些故事裏浮現，當然只能以志怪作掩護透露出來。

璩小十家怪[2]

南劍州尤溪縣人璩小十，於縣外十裏啓酒坊，沽道頗振。只駐宿於彼，惟留妻李氏及四男女兩婢在市居。每經旬日，則一還舍，然逼暮必反。紹熙四年八月，夜且二更，璩擊户而入，攜酒一罇。李問之："爾既歸來，何必沖夜？豈不防路次蛇虎不測乎？"璩曰："我既薄醉思汝，又念家間乏人看覷。坊内僕使自足用，故抽身且來宿卧，不曉便行矣。"洎就枕，歡洽異於常時。自是，輒用此際來，門不關扃以待之。至十二月，李懷妊。明年三月，璩歸，訝妻腹大，謂之曰："我經歲不曾共汝同衾枕，何由有孕？汝實與誰淫奸？速言之！"李曰："從去年八月，汝夜夜將酒來共飲，兒女共慶奴各得一盞。酒盡然後登床，天未明即去。有如不信，請逐一問之。"衆言並同。璩不能質究。呼坊僕王八，使李詢夫行止。王云："十郎未嘗離本坊。"李曰："然則酒餅是誰將到？"王云："今夜若復來，但留下餅，卻俟來日審實。"已而又至。璩别命僕韓二同王八再驗之。適見主翁與主母對酌，認其衣裳形貌，言笑舉動，真無少異。二僕唱諾罷，急走詣酒坊。璩十正彷徨燈下，以須音耗。僕告之。璩曰："一段精怪，我也理會不得。"即磨淬利刃，秉炬而趨。語二僕曰："隨我去，如誤殺了人，我自承當，不以累爾。"及家時，已三更後，令王八先剥啄。李氏飲席猶未竟，隔扉問何爲，曰："十郎教我送牛肉來。"既得入，璩揮刃刺著男子，殺之。化作白猿，凡重七十斤。李免身，生一小猱，搦死之，棄於荒野。

---

[1] 關於宋代妓女和娼女，參見美國哈佛大學出版的新書：Beverly Bossler, *Courtesans, Concubines, and the Cult of Female Fidelity*, Cambridge, MA: Asia Center, Harvard University, 2014。

[2]《璩小十家怪》，《夷堅志·三志己》第二卷，1316—1317頁。

這個故事關於一位在縣城十裏外開酒店的璩小十,家裏有妻子、四個孩子和兩個婢女,安頓在城裏。他的酒店生意興隆,於是他就在店裏住宿,十天才回家一次,而且天黑前就得走。紹熙四年,即公元1120年,八月一個深夜裏,他忽然回到家拍門,帶了一壺酒,他妻子李氏問他爲什麼半夜回家,不怕夜裏的毒蛇猛獸嗎? 他說他喝醉了就想妻子,又考慮到家裏没男人看守,而店裏有僕人管,便決定回家睡覺,天亮前就必須離開。於是跟妻子上床,"歡洽異於常時"。從這次後常常來,家裏乾脆不關門等他。到了十二月李氏懷孕了,第二年三月璩小十有一次回家發覺妻子肚子大起來,非常驚訝,說:我們經年没有行房,你怎麼會懷孕呢? 跟誰通姦了? 趕快說!"李氏說你自從去年八月每晚都帶壺酒回家,和兒女一起高高興興的,連婢女都每人分得一杯酒,喝完就上床,天亮就走。你不信的話可逐一問他們。"他們都說有這麼一回事,璩小十不能不相信。他把店裏的僕人王八叫了來,讓妻子質問王八,王八證實璩小十没有離開過酒店。李氏就問那麼酒是誰帶來的呢? 王八提議當天晚上把那人帶來的餅留下作證據。璩小十秘密叫店裏兩個僕人,除王八外還有個叫韓二的,到他家偵查。等到天黑,他們看到老闆回家,和老闆娘對酌,而他的衣服容貌,言談舉止都和平常一模一樣,趕快走回店裏報告,那時璩小十正在燈下彷徨,等待着消息,聽了兩個僕人說,就斷定是個精怪,便把刀磨利,帶着火炬連夜趕回家,也叫兩個僕人跟着他去,說如果殺錯人他自己擔當,絶不會連累他們。到了門口,韓二拍門假裝說送牛肉來,璩小十用刀刺死那個人,那個人死後化成一隻七十公斤的白色的猿猴,李氏到時候生了個小猿猴,把它搦死了拋棄在野外。

我們今天讀這個故事,可以推測是李氏性幻想的一種投射,她的丈夫經年没有和她親熱,她夢想有個男人夜夜和她一起對酌,然後一起上床。可是故事裏的男人必須和他丈夫可以亂真,不然在洪邁那個時代不可能爲讀者接受。故事裏兩個僕人夜裏偵查證實了李氏的話這一情節,是很重要的,如果這男人不是和璩小十可亂真的話,那李氏的結局一定很悲慘。《夷堅志》裏也有所謂"淫婦",都逃不了法律或神鬼的制裁。如果說故事是李氏性幻想的投射,有趣的是作者不讓李氏直接表達她的性慾,而讓那冒充她丈夫的怪物表達出來,他最初出現時說他喝醉了就想妻子,故事裏除了形容他們第一次上

床“歡洽異於常時”,也就没有再提到性愛,只讓我們知道性愛的後果,就是李氏懷孕了。《夷堅志》裏很多故事遇上鬼怪騷擾人的主人翁往往叫道士來驅魔,但這裏璩小十卻決定自己一個人親手把這侵犯他們夫妻關係的怪物幹掉,維護他爲人丈夫的特權,讓結局格外大快人心。

上面三個故事都涉及男女關係,無論是婚内或婚外的。事實上《夷堅志》裏大部分的故事都是這種題材,關乎個人的慾念、家庭的糾紛和各種感情引起的掙扎,雖然是志怪小説,但焦點卻停留在世俗生活很尋常的各種問題上。這些問題在儒家主導的社會中,以文載道的語境下,很難碰觸,只有談鬼怪奇聞的時候有機會探索。

人類有很多意念是完全不理性的,譬如嫉妒。《夷堅志》裏不少故事圍繞着嫉妒所引發的問題,有妻子和小妾間的嫉妒,姐妹間的嫉妒,一個女人前後兩個丈夫間的嫉妒,人死了以後做了鬼還繼續對生人嫉妒。嫉妒到死後都不甘心。

趙珪責妻[①]

> 鄱醫趙珪者,人稱爲趙三郎中,本上官彦成之隸,粗得緒餘,後居城中,雖操術不高,亦頗自足。慶元元年四月病死。二年正月,妻成氏謀改適人,夢其來責,使候釋服乃可。至三年春,就納坑冶司魏客將。又明年六月,復夢之云:“我存日有財産及居屋兩間,僅可贍給,而必欲歸他人。既已如此,何得下交胥吏?我平時交遊士大夫間,視此輩爲奴僕,汝今自鄙薄以相玷辱。且彼既取汝爲正室,卻又竊奸我婢,情理不可容。我下訴於陰君,用四十九日爲期,定戕其命!”成氏驚覺,不敢與魏言,但密告鄰媪所善者。魏果以一月後染疾,七月中使亡。其居室内常聞趙魏二鬼中夜相擊逐,成氏懼,呼婢燭火照索,寂無音響,至今尚然耳。

鄱陽有個醫生叫趙珪,公元1195年病死了,没到一年他的妻子成氏就決定再嫁。趙珪在她夢中責怪她,説至少要等到服喪期滿才行。第三年春,喪期差不多滿了,妻子嫁了個名叫魏客將的小吏,過了幾個月趙珪又在妻子夢

① 《趙珪責妻》,《夷堅志·三志辛》第九卷,1454頁。

中出現，説："我給你留下的財産房屋足夠你用，你爲什麽還要再嫁呢？既然再嫁，怎麽能夠嫁一個小吏？我平時交往的都是士大夫，把這些人當奴僕，你真玷汙了我的名聲，他現在把你娶了做大老婆，又打主意要我的婢女，真是豈有此理。我將在陰間告他一狀，四十九天内必定要了他的命。"成氏聽了非常害怕，不敢告訴第二任丈夫，只秘密告訴鄰居一個和她友好的老婦人。第二任丈夫果然一個月後就死了。他死後成氏晚上常常聽到前後兩個丈夫在寢室裹追打的聲音，她怕得趕快叫婢女來點蠟燭照明，蠟燭一亮寢室就馬上静下來，到現在還是這樣。

在這個故事裏，女人的前夫不但不願意她再嫁，更生氣的是她嫁了個地位低微的人，而這個人還打他婢女的主意。從這前夫的觀點看，第二任丈夫霸佔了他的性伴侶，還玷汙了他的名聲。可是從第二任丈夫的觀點看，那前夫無端把他害死，自然不甘願。前後兩個丈夫都感到不平，所以打架打不完。我們知道宋代婦女再嫁是很普通的事，絶對是合法的。但這故事讓我們窺見男人對這制度很不滿意，尤其是他們死後妻子嫁一個社會地位比較低的人。有趣的是這故事前後都採用男人的觀點，完全不探討丈夫死後寡婦的光景和心態，她爲什麽決定再嫁。一個女人中年丈夫死了再找配偶，很可能只有比她前夫地位較低的男人才會考慮娶她。但作者没有給成氏任何解釋的機會，只讓我們知道她的前夫爲什麽不高興。

我最後要討論的故事也關乎男女關係，但處理方式和口氣都比較嚴肅，一點都不好笑。因爲就是在今天的社會裏，侵犯一個年輕女子的童貞也是没有什麽好笑的。

蔣教授[1]

永嘉人蔣教授，紹興二年登科，得處州縉雲主簿，再調信州教授，還鄉待次。未至家百里，行山中，聞嶺上二人哭聲絶悲。至，則一叟挾雙鬟女子欄道哭。蔣淒然問其故，叟曰："從軍二十年，方得自便，不幸遇盜，挈我告身去。將往吏部料理，非五十萬錢不可辦。甚愛此女，今割愛鬻之，行有日矣，故哭不忍舍。"蔣曰："以我囊中物與叟，少緩此計，何如？"

① 《蔣教授》，《夷堅志·乙志》第二卷，195—196頁。

即舉餘裝贈之，才直十萬。叟曰："感君高義，然顧亡益也。"蔣曰："叟果不見疑，當以女寄我歸，叟姑持此錢往臨安。事若不濟，還吾家取之。吾善視叟女，非敢以爲姬妾，勿憂也。"叟謝曰："諾。"約明年暮春再相見，以女授蔣，拭淚而别。蔣下車載女，自策杖踵其後。將至家，置女外館，獨入見母妻。妻周氏迎謂曰："聞有隨車人，今安在？"蔣以實告。妻曰："然則美事也，共成之何害？"使人唤女歸。蔣母柯氏，愛之如己子，夜則與同寢處。女間至外舍與蔣戲，或相調謔。方初見時，猶常常〖"尋常"〗女子，至是，顔色日艷，嫣然美好矣。一夕，醉不自持，遂留與亂，而叟亦絶不至。臨赴官，妻不肯往，曰："自有麗人，何用我？"柯夫人亦曰："汝受人託子，而一旦若是，前程事可知矣。吾老當死鄉里，不能隨汝也。"蔣力請不能得，竟獨與女之信州。居數月，薄晚呼女櫛髮，女把櫛揮涕不止。問之不答。咄曰："憶汝父邪？欲去邪？"女曰："身非有所悲，悲主君耳。人壽不可料，今數且盡，願急作書報君夫人。"蔣怒，罵之曰："小兒女子安得爲不祥語？"女曰："事極矣，過頃刻便不可爲，吾言不敢妄。"顧廷下小史，令取筆劄，女倉卒收櫛，秉筆强蔣使書。蔣怒且笑曰："所書當云何？"曰："但言得暴疾，以今日死。"蔣不得已，寫十數字，復問曰："汝那得知？"女忽變色厲聲曰："君知縉雲有英華者乎？我是也。"拊掌而滅。蔣隨即僕地死，耳鼻口眼皆血流。小史見一狐自室中穿牖，升屋而去。人皆謂蔣爲義不終至此。或説蔣初赴縉雲，人語以英華事，蔣曰："必殺之。"到官數日，行圃後隙地，得巨井，磻石覆之。意怪處其下，命發視，見大白蚓，長丈餘。粗若柱，引錐刺其首，蚓即失去。及信州之死，疑是物云。唐通道蔣子禮説。

故事裏姓蔣的永嘉人剛剛從主簿升遷爲教授，到信州上任前先回家鄉，經過山裏，聽到兩人嚎哭，是一個老頭帶着一個女子。蔣教授問他們什麼緣故，老頭説他從軍剛剛二十年期滿，不幸遇上强盜把他的退休文書搶走了，他要到吏部辦手續，但非要五十萬錢才辦得成，除了賣了心愛的女兒外别無辦法，實在捨不得。蔣教授説他口袋有些錢，也許可幫點忙，但全部拿出來才十萬，老頭還是很感激。蔣教授自告奮勇收留那女子，讓老頭安心到杭州辦事，回頭再接女兒走，他向老頭擔保他不會把女孩當姬妾。老頭相信了他，約了第二

年春天見。於是蔣教授讓女子坐上他的車,自己步行跟着走回家,到家後把女子放在外面的屋子裏,自己一個人去向母親和妻子道安。妻子周氏對他說:"我聽説有人跟着你的車一起回來,在哪裏呢?"蔣教授就把事情如實告訴她。妻子說:"這是你做好事呀,没什麽不應該的。"就叫人把女子接過來,蔣教授的母親柯夫人也很愛這女子,當自己女兒看待,晚上和她一起睡覺。女子有時在外頭的屋子和蔣教授開玩笑,互相調戲,蔣教授起初見她覺得她相貌平平,但越來越好看了,有一個晚上蔣教授喝醉了情不自禁把女子留下來淫亂了她,而那老頭也没有回來領女兒。等到蔣教授要上任了,妻子不肯和他一起去,說:"你有漂亮的女人陪你,用不着我。"柯夫人也說:"你受人家之託,卻做這種事,後果不堪設想,我不跟你去,老死在家鄉算了。"無論蔣教授怎麽請求都不肯去,他只好自己一個人帶了女子到信州。

有天晚上蔣教授叫那女子替他梳頭,女子拿着梳子流淚不止,問她又不答,就生氣地說:"你想你父親呀?你想走呀?"女子說:"我不是爲自己悲哀,是爲你悲哀,你壽命不長了,趕快寫信告訴你妻子。"蔣教授更生氣,罵說:"你怎麽講這些不吉利的話?"女子說:"事情已經到了眼前,我不是亂説,你再等就來不及了。"就叫衙門的小吏拿紙和筆來,强逼蔣教授寫信,說自己突然大病今天就會死。蔣教授只當她開玩笑寫了數十字,問女子她怎麽會知道,女子忽然面貌變得兇暴,嚴厲地說:"你知道縉雲有個叫英華的嗎?我就是她。"拍一下手掌就不見了,而蔣教授也倒在地上死了,耳朵、鼻子、嘴巴、眼睛都流出血。衙門的小吏看見一隻狐狸從窗户爬上屋頂逃走了。大家都説蔣教授這樣慘死是因爲他"爲義不終",就是做好人不做到底,又有人説他以前初到縉雲的時候,當地的人告訴他英華的事情,蔣教授説要把它殺了,數天后看到衙門後面的空地上有口大井,上面蓋了塊大石頭,懷疑怪物就在下面,命人打開,看到一條一丈多長有柱子那麽粗的大白蚯蚓,就刺了它,蚯蚓就消失了,他在信州突然死亡,也許和這件事有關。洪邁説這故事是唐信告訴他,是蔣的兒子(名禮)説的。

從《夷堅志》別的故事裏,我們知道英華是縉雲那地方很有名的女神或妖怪。傳説她很美,常和男人發生戀情,但從不隱瞞自己不是凡人,還會作詩,南宋有部詩集説是她寫的詩。又傳説她是北宋一個縉雲縣令李長卿的女兒,

十八歲早逝,陰魂不散,留在縉雲的衙門内。

這故事非常複雜,是個英華報仇的故事嗎?如果是的話,原因是蔣教授在縉雲刺過英華,還是因爲蔣教授淫亂了一個他答應照顧的女子?如果説故事裹的女子本來就是英華不太合理,因爲她已經有足夠的動機報仇,而老頭和女兒那些情節都是多餘的了。如果本來是個普通的女子,是不是蔣教授不齒的行爲觸犯了英華,英華替女子報仇?

如果故事是關乎女神替被淫亂的女子報仇,這種故事在《夷堅志》中相當多。但一位士大夫淫亂了一個在他保護下的年輕女子,而他的妻子和母親都爲他感到羞耻,故事就不尋常了。相信士大夫淫亂無助的女子在宋代是常發生的,不然蔣教授不必向老頭保證他不會把女子當作姬妾,他把女子帶回家也不必隱瞞着妻子和母親,把她帶到外頭的屋子裹。他淫亂了女子後,並没有悔過,對妻子不願同他到信州上任的態度很驚訝,連母親都不肯跟他去讓他更震驚。故事呈現了兩種價值觀間的張力:一邊是蔣教授以男人爲中心的價值觀,他認爲他絶對有權主宰家裹所有女人的命運;另一邊是他妻子和母親的道德觀,蔣教授達不到這道德觀較高的標準。也許爲了讓讀者比較容易接受這故事,作者把它放在英華報仇的大框框裹。

上面的故事裹我們看到了各種鬼怪,也有一個根本没有鬼神怪異的,就是孫秀才給妓女殺死的故事。一般學者研讀《夷堅志》常把它們依不同的超自然現象分類,如鬼故事、怪獸故事、神話、冥間的故事等等。我讀《夷堅志》,追問故事反映的是人世間什麽樣的問題,所以要我分類的話,我的標題大概會包括"男女間的矛盾""貪官污吏""道德上兩難""不平引發的報復",這些都是古今中外文學常見的題材。女子被遺棄了想報仇、被冷落的妻子的夢想有戀情、做丈夫的發生嫉妒、男人違背了承諾而淫亂了他保護下的女子,都是人世間複雜而不斷發生的事情,在《夷堅志》只是添加了鬼怪的因素而已。

洪邁是個很特殊的宋代作家,也是個思想開放的士大夫。他是一位大官,在史學界上地位很高,但他還花了四十年的功夫把反映民間文化的故事整理並記録下來。

一提到《夷堅志》大家會想到裹面的鬼神妖怪。但内容不限於此,而像上

面提及的，很多故事的主人公與題目是一位婦女。除了上面討論的“紅奴兒”，我們經常看到“某某婦”“某某妻”“某某妾”“某某娘”“某某娼”之類的題目。如果探討婦女爲什麽這樣突出，我猜想原因是洪邁一脱開高層文人文化的局限，決定録下民間流傳的故事，婦女成爲這樣要緊的人物便是很自然的現象。如果要問故事裏婦女爲什麽那麽重要，還不如問在一般正統文體中的文獻（詩詞，文言文）中婦女爲什麽這麽少出現，或偶然出現而只有很俗套的角色（譬如歌詞中的閨女）。當然，我們得承認正統文章的成就，它審美的情趣和它倫理上的價值。但讀洪邁《夷堅志》可以窺見正統文章也有局限性，有偏差。寫《夷堅志》時，洪邁脱離了那些局限一點，這也值得我們注意。

Abstract: Hong Mai's *Yijian zhi* is a singular collection of "stories of the strange", distinguished in the long history of that type of writing by its enormous size and range of content. Among many themes that could be discussed, this paper focuses on stories about women and their romantic relations with men, whether or not the stories feature supernatural agents. The analysis is informed by recent research on Tang dynasty stories that posits their connection to "vernacular culture" as a defining feature. Many of the *Yijian zhi* stories about women present viewpoints about them that are seldom if ever seen in the standard Song dynasty literary and historiographical sources. This is explained as the special connection that the collection has to vernacular culture, even though its compiler, Hong Mai, was an eminent official and elite literatus.

19世紀朝清古文家的交流初探
——以金邁淳與梅曾亮的交流爲討論的範圍

金　鎬

一、前言

韓、中兩國因地理相近，自古有諸多方面的文化交流，朝、清時期亦不例外，無論人或書籍，均有頻繁的交流，可説不亞於先前任何朝代。目前爲止，學術界對於朝、清之間的文化交流問題，相關研究成果不少，但是大多集中於書籍與幾個著名的文人學者身上，如翁方綱、紀昀、朴趾源、金正喜等。這種研究傾向有合理的一面，因爲翁方綱、紀昀、朴趾源、金正喜等人的活動確實在朝、清文人學者的交流中佔舉足輕重的地位。但是，毋庸置疑的是，朝、清之間的文化交流問題所涵蓋的範圍太廣，因而幾個重要側面無法説明朝、清文化交流的全部面貌。換言之，要全面地探討朝、清文化交流問題，其實需要考察更多層面的問題。

其中，值得我們去注意的一個問題，就是19世紀朝、清古文家的交流。據筆者調查，目前爲止，有關這一問題的研究少之又少。不過，我們仔細觀察19世紀朝、清古文家的交流，它本身具有豐富的文化内涵，而且對於我們瞭解當時朝、清文化交流不無益處。基於上述的研究現狀以及動機，本文旨在以朝

作者單位：韓國成均館大學中文系

鮮古文家金邁淳與清朝古文家梅曾亮的交流爲例，試圖説明19世紀朝、清古文家的交流情况及其意義，以此彌補前人研究之不足。

二、金邁淳與梅曾亮交流之始末

金邁淳（1776—1840，號臺山，字德叟）與梅曾亮（1786—1856，字伯言）二人的交流自道光二十年（1840）開始。1839年，朝鮮燕行使臣李正履（1783—1843）[①]以冬至使書狀官身分來清朝，當時他帶着洪奭周（1774—1842，號淵泉，字成伯）與金邁淳等朝鮮文人的詩文，介紹給中國文人學者[②]。雖然我們無法確定當時到底多少中國文人學者看到這些詩文，但其中確實有桐城派著名文人梅曾亮和吴嘉賓（1803—1864）。

當時，吴嘉賓在李正履帶來的朝鮮文人的詩文中，看了金邁淳的詩文之後，"大嗟賞之"，書寫"農淵家學"四大字贈送[③]。所謂"農淵家學"，是指金邁淳繼承了其五代祖金昌翕（1653—1722，字子益，號三淵）和其兄昌協（1651—1708，字仲和，號農巖）的家學古文傳統而言的。另外，吴嘉賓還寫了一篇《朝鮮金邁淳詩文序》，對於金邁醇的《格致童子問》一文表示關心，並對於金氏批

---

① 號醇溪，字審夫、心夫、元祥。1807年，進士，歷任康陵參奉、修撰、工曹參議等。曾參與《純祖實録》的編纂，工於古文，在19世紀的朝鮮文壇中頗負盛名。著有《醇溪集》十五卷、《讀書漫筆》、《春秋考例》和《讀史平反》等。

② 相關内容可參看：金邁淳，《疊洗字再和沆瀣兼補醇溪李審夫號行臺別語之蹄》，《臺山先生文集》，收入《韓國歷代文集叢書》756册，Seoul：景仁文化社，1987，卷三，43頁下—43頁上；金尚鉉，《醇溪侍讀之入燕選淵泉相公臺山先生詩文視中州人士沆瀣丈疊薺韻其事謹次》，《經臺詩存》，成均館大學校尊經閣所藏寫本，D03B—1214；洪吉周，《伯氏及臺翁當世之君實景仁也醇溪行臺北行攜兩公文鈔本將以眎中州奇士》，《洪吉周文集·沆瀣丙函》，파주시：태학사，2006，卷四，731頁。事實上，燕行使臣抄録朝鮮文人的詩文，入燕之後介紹給清朝文人學者的事情，有前例可循，如朝鮮柳琴（1741—1788）在1776年前往清朝之前，曾抄下李德懋、柳得恭、朴齊家、李書九等四人的詩，取名爲《韓客巾衍集》，入清朝時將此詩抄裝入行囊，且介紹給清朝詩人學者李調元（1734—1802）、潘庭筠（1742—?）等人。由於李調元和潘庭筠在《韓客巾衍集》序文中稱此四人之詩爲朝鮮"四家之詩"，因此後來上述四人被稱爲李朝後期四大家。相關内容參看李康秀，《漢詩四家의 清代詩受容研究》，《SEOUL大國文學博士論文叢書》，Seoul：太學社，1995，53—57頁。

③ 金邁淳，《遥謝中州二士》，《臺山先生文集》卷三，51頁上—51頁下。又洪吉周在《哭金臺山侍郎》中云："公（案：金邁淳）之詩文，鈔作數卷，醇溪學士入燕，持以示中國人。中國人大嗟歎之，爲寫農淵家學四大字而還之，三淵先生，即公五代祖，農岩先生，三淵之仲兄也。"《洪吉周文集·沆瀣丙函》，748頁。

評阮元的大學格物説，提出不同意見[①]。

至於梅曾亮，似乎比吴嘉賓更重視與金邁淳的相識，因爲李正履請他寫序文來評論金邁淳的詩文，他就寫了《臺山論文書後》、《臺山氏論日本訓傳書後》讚許金邁淳的治學與爲文。《臺山論文書後》爲評論金氏《讀三子説贈俞生》之作，文中肯定金邁淳所主張的誦讀之法；《臺山氏論日本訓傳書後》一文是對於金氏《題日本人論語訓傳》的評論，文中梅曾亮對金邁淳嚴厲批評日本古文辭派太宰純"詆訶程朱"之解經方法表示贊同[②]。

值得注意的是，李正履把梅曾亮所寫的兩篇文章带回朝鮮，不僅使得金邁淳親自拜讀，而且後人刊印金邁淳的《臺山集》時，上述的兩篇文章都收録其中。卷八《題日本人論語訓傳》後附《臺山氏論日本訓傳書後》[③]；卷九《讀三子説贈俞生》後附《臺山論文書後》[④]。其中《臺山論文書後》一文末説："此是梅郎中手寫寄來本，其後《柏梘山房文集》出，與此本略有異同。"[⑤]金、梅兩人，都把梅曾亮的兩篇文章留在自己的文集裏，藉此可看出兩人對這次結交的重視[⑥]。

後來，金邁淳看了梅曾亮和吴嘉賓所寫的文章後，作了一首詩，表示感謝之意：

> 斷磬殘鐘不自編，偶因槎客落幽燕。梅君品藻何容易，辭車相當擬老泉。梅名曾亮。
>
> 傳聞詩禮日沈淪，老去無人策勵新。多謝南豐吴子序，農淵家學勗先陳。吴名嘉賓，寄農淵家學四字。[⑦]

---

① 相關内容可參看金明昊，《瓛齋朴珪壽研究》，파주시：창비，2008，252頁。

② 所謂"日本訓傳"指的是太宰純的《論語古訓外傳》。此書早年傳入朝鮮，當時朝鮮學者丁若鏞曾讀過此書並有所批評。相關内容可參看張崑將，《丁茶山與太宰春臺對〈論語〉的解釋比較》，《茶山學》第8號，Seoul：茶山學術文化財團，2006.6，235—281頁。

③《臺山先生文集》卷八，"題跋"，17頁下—19頁上。

④《臺山先生文集》卷九，"雜著"，5頁下—6頁上。

⑤《臺山先生文集》卷九，6頁上。

⑥ 金邁淳的門人編纂《臺山集》時，把兩篇梅曾亮的文章收録於其中，這無疑表示他們很重視梅曾亮撰文贈送金邁淳的事實。至於有關金邁淳的詩文收録於梅曾亮的《柏梘山房詩文集》，我們考慮《柏梘山房詩文集》經過梅曾亮晚年親自整理，而由楊以增刊印的事實，則上述的觀點不無根據。

⑦《遥謝中州二士》，《臺山先生文集》卷三，51頁上—51頁下。

可惜的是，金、梅二人的交往未能長久，僅借詩文相知，因爲在1840年6月，金邁淳因病而死。聽了這一消息，梅曾亮與吴嘉賓各寫了弔詩與祭文。梅曾亮在《悲金臺山》一詩的序中回憶他與金邁淳的相識與交流的情形：

> 臺山名邁淳，朝鮮内閣學士。道光中，貢使李正履以其集請余敘，聞見甚博，而好宋五子書。其詩多可愛玩，記其數句云："宵分一雨誰斟酌，纔作春陰不作泥"、"五夜青綾迴首晚，百年黄卷負心多"、"便返田園終是客，若浮滄海竟安歸"。蓋暮年爲還官者，得余敘甚喜，謂："不意垂老之年，於中華得一知己，死可無恨。"然旋死矣，悲之，誌以詩。①

可見，藉李正履的牽引，金邁淳得到梅曾亮所寫的敘文之後，因在中國"得一知己"而甚爲欣慰。梅曾亮弔詩云：

> 早侍中朝晚逐臣，詩辭哀怨見天真。東坡已是乘桴客，瀛海誰知更有人。②

短短的七言絶句，一針見血地説明金邁淳的一生遭遇與文學主張、文章風格。需要注意的是，梅曾亮指出的金邁淳之文學主張、風格與梅氏頗有相同之處。金邁淳生於書香門第，他的祖先中，金昌協與其弟金昌翕引領了18世紀朝鮮的古文文壇，對後世的影響也很大。金邁淳雖然並無特别的師承，但是繼承家學傳統，幼時已以文聞名。在1795年二十歲時舉庭試文科丙科，1800年被選爲抄啓大臣，1801年任藝文館檢閲，歷官兵曹佐郎、弘文館副校理、兵曹正郎等。但是，在1806年，他的從兄金達淳被賜死，這一事件牽連金氏一族，金邁淳也被迫辭官。後來，他得以申冤，再任陽川縣令、安邊府、楚山府使、慶州府尹、江華留守、兵曹參判等。但是，他從辭官到再出仕，前後將近二十年的時間在草野，可説過着不遇的一生，所以梅曾亮説"早侍中朝晚逐臣"。有趣的是，梅曾亮的一生與金邁淳頗有相同之處。梅曾亮道光二年壬午(1822)三十一歲時成進士，後來他"於壬午十月抵里，事多不如意者。兩老

① 梅曾亮，《悲金臺山》，《柏梘山房詩文集·詩續集》，臺北：華文書局，1968—1977，據咸豐六年聯城楊氏刊同治三年補刊影印，卷一，7頁下—8頁上。

②《柏梘山房詩文集·詩續集》，卷一，7頁下—8頁上。

人傷於哀樂,又不欲長子遠離",因此,次年癸未,告病繳照[1]。之後,道光四年至道光十二年之間,梅氏主要居於上元,曾入幕府,或者從事講學。道光十二年,梅曾亮再度北上入京,道光十四年(49歲),在京師入貲,官户部郎中,一直到道光二十九年(64歲)離開京師爲止。梅曾亮又在人生的最後階段,經歷了太平天國之亂,離鄉背井,顛沛流離。由此可知,梅曾亮的一生亦並不如意,難怪梅曾亮的門人馮志沂(1814—1867,字魯川,號微尚齋、適適齋)説:"梅先生與臺山臭味同,遭遇亦略同 。"[2]

其次,梅曾亮認爲金邁淳詩辭表現出了"天真",這句評語是有根據的,因爲金邁淳把"真"當作文學創作的非常重要的準則,他説:"爲文之體有三,一曰簡,二曰真,三曰正。言天則天而已,言地則地而已,是之謂簡;飛不可爲潛,黔不可爲白,是之謂真;是者是之,非者非之,是之謂正。"[3]又説:"然言語之發,離性情不得,須有真實見識,方有真實文章。"[4]其實,梅曾亮論文的核心也在於"真"[5],他把如何在文章中呈現"真"當做作家最優先考慮的事情[6]。

最後,梅曾亮把金邁淳比喻成蘇軾,這是指出金氏的文章得力於蘇氏。金氏曾説:"余少從塾師學,塾師鈔韓氏、歐陽氏、蘇氏文數十篇,授而節度之,曰:'三子,文之至高者也,精爾讀熟爾誦。大篇日一,小篇二三。克期而畢,慢則有罰。'余奉節度,惟謹讀之,盡一月殊無得也。"[7]可見金邁淳確實從小學蘇軾之文。不過,金邁淳文章學蘇軾在其早年,後來轉學歐陽脩,他的門人金尚鉉曾説:"先生嘗以文若干首示尚鉉曰:'吾文雖不足擬議於古,而得力於何代何人之文,子能辨乎?'尚鉉對曰:'歐陽子也。'先生笑而辭之,蓋辭之者,謙

---

① 《柏梘山房詩文集·文集》卷二《與容瀾止書》,8頁上。

② 馮志沂,《授經臺記》,《適適齋文集》,收入《續修四庫全書》本第1553册,上海:上海古籍出版社,2001,據清同治八年刻本影印,卷二,5頁上。

③ 《三韓義烈女傳序》,《臺山先生文集》卷七,13頁下。

④ 《答士心》,《臺山先生文集》卷五,10頁下—11頁上。

⑤ 如梅曾亮在《太乙丹山房文集敘》中説:"見其人而知其心,人之真者也;見其文而知其人,文之真者也。人有緩急剛柔之性,而其文有陰陽動静之殊。……失其真,則人雖接膝而不相知;得其真,雖千百世上,其性情之剛柔緩急,見於言語行事者,可以坐而得之。蓋文之真僞,其輕重於人也,固如此。"《柏梘山房詩文集·文集》卷五,19頁上。

⑥ 相關内容可參看拙稿:《梅曾亮及其文學研究》,臺北:臺灣大學中國文學研究所博士論文,2005,《"真"説》部分,289—307頁。

⑦ 《讀三子説贈俞生》,《臺山先生文集》卷九,3頁上。

也;笑之者,喜其有默契也。或謂先生之文,鎔鍊多而繩削嚴,非歐陽子之法,是不真知先生者,又並不知歐陽子矣。"[①]而梅曾亮爲文也"出於歐陽"[②],且"頗獎歐陽公,時時挂牙齒"[③],可見金、梅兩人爲文學古的對象也一致。

總之,1840年,藉由朝鮮使臣李正履的牽引,朝、清古文家金邁淳與梅曾亮得以結緣。其年六月金邁淳逝去以前,梅、金二人以書信的方式繼續交流。雖然兩人的交往僅以"詩文相知",而且其時間亦非常短暫,但是彼此在晚年得海外知己,甚爲欣慰。

三、金邁淳與梅曾亮交流的影響

金邁淳與梅曾亮的交流不止是朝、清兩個古文家的交流,藉着兩人的交往,朝、清古文家交流的範圍繼續擴大起來。換言之,金邁淳與梅曾亮的交流成爲其後一些朝、清文人交流的橋樑,使得一些朝、清文人維持着密切的交流關係。

首先,咸豐十年(1860)十二月二十四日,朝鮮燕行使臣申錫愚(1805—1865)[④]以冬至正使身份來北京,結交了不少清朝文人學者[⑤],其中包含梅曾亮的門人馮志沂、王拯等人。馮志沂《微尚齋詩集初編》卷四有咸豐十一年辛酉(1861)的作品《贈朝鮮申琴泉中樞》《同霞舉翔雲招少鶴、海秋、雲航、研秋及

---

① 金尚鉉,《臺山集跋》,附《臺山先生文集》後,1頁。

② 何紹基在《宗迪甫躬耻齋文集序》中説:"宗子迪甫于丙辰、丁巳間刻其《躬耻齋文集》于京師,與梅伯言《柏梘山房集》並時傳播。伯言之文婉雅,出于歐陽,人多嗜之。吾獨謂迪甫之文,詞意肅潔,堅核有據,傳志敘事諸作,可以信後者,伯言有不逮也。"《何紹基詩文集》,長沙:岳麓書社,1992,卷三《序》,777頁。

③ 曾國藩《丁未六月廿一,爲歐陽公生日集邵二寓齋,分韻得是字》云:"……梅叟名世姿,蕭然紅塵里,蟬蜕三十年,萬事如脱屣。獨留文章性,貞好無遷徙。頗獎歐陽公,時時挂牙齒,後者開曾王,前追韓與史。自叟持此論,斯文有正軌,二三邦國英,風流相依倚,持斤向老鼻,郢門欲成市。邵侯宏其波,峥嶸見爪嘴……"《曾國藩全集·詩文》,長沙:岳麓出版社,1989,26頁。

④ 字成睿、聖如,號海藏,一號琴泉,平山人。朝鮮純朝二十八年(1828)成進士,純朝三十四年式年文科丙科及第,歷任藝文館檢閲、司諫院正言、大司憲、刑曹參判、弘文館提學、吏曹參判等。申錫愚的生平事蹟,可參看張真瑛,《海藏申錫愚的"入燕記"研究》,Seoul:成均館大學大學院東亞細亞學科碩士論文,2011,5—13頁。

⑤ 申錫愚與清朝文人學者間的交流情況,可參看申錫愚《入燕記》和他在燕行期間所寫的《西槎詩集》、《韓使吟卷》等。

朝鮮申琴泉中樞、徐漢山尚書、趙蘭西學士小集，以海内存知已天涯若比鄰，分韻得鄰字》；王拯在咸豐十一年有《魯川諸君招飲席間賦示朝鮮貢使申琴泉、徐漢槎、趙蘭西三君》《朝鮮申琴泉、樸瓛卿寄書問訊卻寄代柬》；申錫愚的《入燕記》《海藏集》等均有與馮志沂、王拯二人在咸豐十一年交流情形的記載。[①]

馮志沂的《授經臺記》一文較爲詳細地記録了他與申錫愚交往的情形：

> (張)石州(按：張穆)與朝鮮金秋史友善，先生(按：梅曾亮)亦與朝鮮金臺山以詩文相知。……今年晤朝鮮申君，言兩金君(按：金正喜與金邁淳)亦前歿久矣。……夫申君爲余言，臺山嘗以所爲文介使車質先生，先生曰："是深於東坡之文者。"臺山聞驚歎曰："吾少時甚喜讀東坡，文中無所不涉，然不意少所用力，卒不可掩也。"申君又言，臺山有弟子曰金君經臺，求先生文集甚殷，屬余購之。曰："不可得，則子當爲金君作授經臺記。"余與金君雖未相識，然梅先生與臺山臭味同，遭遇亦略同，余與金君師友存歿之感，又有同者，余能無記乎哉？聞金君以詩古文名東國，今又名其臺曰授經，則必能傳臺山之業，或更恢而大之。而余於先生歿之再期，始效潛邱追師南雷故事，爲位而北面焉，而人事牽繞不能壹意於學，今業不加進，頭斑白而齒動搖，未知於先生之學，終能承其萬一否也。余媿金君何其遠哉！申君之行也，余友洪洞王霞舉將以梅先生文集媵之，王固爲石州之學而能兼好先生之文者也。石州歿後，壽陽相國梓其遺書，工未竟，相國引疾歸。聞貧甚，幾不能自存，他日秋史之徒有來石州之文者，恐欲如梅先生集之猶有以應，亦不可得也，然則後死者之悲，其可勝言也耶。[②]

文中馮志沂所會晤的申君就是申錫愚。申錫愚既談及二十年前金邁淳與梅

① 除此之外，《董硯樵先生年譜長編》亦記載，咸豐十一年一月二十三日，申錫愚在董文煥的研秋齋，與董麟、王拯、馮志沂、許宗衡、黄雲鵠等人相知的事情。董壽平、李豫主編，《清季洪洞董氏日記六種》，北京：北京圖書館出版社，1996，33—36頁。

② 馮志沂，《授經臺記》，《適適齋文集》卷二，5頁上—6頁下。

曾亮的書信交往[①],又告訴馮志沂一個消息,就是金邁淳的弟子金經臺(1811—1890,名尚鉉)[②]想購得梅曾亮的集子。其實,申錫愚與金尚鉉是好友,當然會清楚地了解金邁淳與梅曾亮書信交往之事。因此他請馮志沂替金尚鉉寫序文,並希望馮志沂把梅曾亮的集子贈送給金經臺。這是因爲申錫愚希望藉此機會,馮志沂與金尚鉉二人"可續兩門之緣"[③]。可惜的是,馮志沂與金尚鉉的交往如何,因爲相關資料的不足,無法詳細探討。後來,馮志沂的朋友洪洞王霞舉把梅曾亮的文集贈送給申錫愚。王霞舉即王軒(1823—1887)[④],"每高麗使臣至,皆投詩造謁"[⑤],與不少朝鮮使臣結交,其中當然包括申錫愚[⑥]。另外,馮志沂也受申錫愚之請,給申氏的"琴泉亭"寫了《琴泉亭記》一文,文中説:"朝鮮使臣申君,少而通籍,官判中樞府事,以朝正來京師,與余相從爲文字飲相樂也。"[⑦]

其次,另外一位與王拯、馮志沂有着密切交往的朝鮮文人是朴珪壽(1807—1876,號瓛齋、笒心堂,字桓卿)。他是著名的實學家朴趾源之孫,主要活動於19世紀後半段的大變動時期,是一位著名的政治家、開化思想家、文人。朴珪壽自咸豐十年十二月至咸豐十一年(1861)五月間,爲了考察鴉片戰爭後清朝的狀況,以熱河問安副使的身份,前往北京。當時他也結識了不少清朝文人學者,其中有王拯、馮志沂等梅曾亮的門人。朴珪壽、王拯、馮志沂

---

① 申錫愚《與王少鶴拯書辛酉》云:"吾東金臺山邁淳,以所著述,送質於伯言先生。先生覽而歎賞曰:'此文從老蘇得力',仍以此語題卷還之。臺山少時果用工於老蘇,故得此題評,喜得賞音。"《海藏集》,Seoul大學校奎章閣所藏寫本,古3428-478,共十八卷十三册,卷九,52葉上。

② 號經臺、魯軒,字渭師、渭卿。朝鮮後期著名的文臣。1827年進士,歷任工曹判書、禮曹判書、京畿道觀察使、平安道觀察使、理曹判書等。從丁若鏞、洪奭周、金邁淳等人游。著有《經臺集》《經臺詩存》《學易小述》《讀論日纂》等。

③ 申錫愚,《與王少鶴拯書辛酉》,《海藏集》卷九,52頁上。

④ 號顧齋。平陽府洪洞縣人。道光丙科舉人,歷官山西布政司,兵部主事。性敏悟,好學深思,幼爲詩已能驚其長老,舉於鄉試,益治樸學,研究"三禮"、《爾雅》《説文》以及輿地曆算。工篆書,學石鼓文。生平湛深經術,於六書、九數,用力尤勤,詩文奇崛,自成一家。

⑤《山西通志·王軒傳》,繆荃孫纂録,《續碑傳集》,《清代傳記叢刊·綜録類》4,臺北:明文書局,1985,卷八十,《文學五》,9頁上。

⑥ 申錫愚《入燕記》中有《交遊録》,其中也有王軒的名字。申錫愚,《入燕記》,收入林基中編,《燕行録全集》第77册,Seoul:東國大學校出版部,2001,卷二,218頁。

⑦ 馮志沂,《適適齋文集》卷二,3頁上—3頁下。

的詩文集,均有寫給對方的書信[1]。

咸豐十一年六月十九日朴珪壽回朝鮮。之後,他常寫信給清朝的友人,如沈秉成(1823—1895,字仲复,自號耦園主人,浙江歸安人)、馮志沂、黄雲鵠(1818—1897,字翔雲、緗芸,號驤雲)等人,往往透露深切之友情。如朴珪壽寫信給沈秉成,説:"弟之真正朋友在中州,而諸君之真正朋友在海左也。"可見朴珪壽多麼珍惜燕行時所交的清朝友人,梅曾亮的門人王拯與馮志沂也不例外。我們先看看朴珪壽的《與王少鶴拯》一文:

> 前聞申琴泉攜歸梅伯言先生文集,係是尊兄持贈也。梅先生夙所景仰,而金臺山乃先君子切友也。梅公集中有與臺山相屬文字,弟即琴泉取閲,見其編尾有兄題跋語,讀之有不覺絶倒者。文字中所舉説金經臺尚鉉,乃臺山門人也。而兄文,乃以爲金臺山子也。若非於山字下漏一弟子,則恐傳聞之際,有所錯認耳。大作必有剞劂之日,幸即改填以門人也或弟子也等字,如何如何?臺山是貫安東之金氏也,經臺是貫光山之金也,並非通譜之族姓耳。經臺,乃弟之至懽也。爲説此事,嘲謔無算,渠現今安東護府使,弟以書戲之曰:"此事,惟我能辨誣於少鶴,俾不至刊諸梨棗,他人不能也,必須厚賂我,乃可也。"此間朋友,以是作一場笑話,好呵好呵![2]

這篇文章也是在朴珪壽歸國以後,寫給王拯的。首先,我們需要注意的是,從上述引文,可知通過申錫愚,梅曾亮的文集確實流入到朝鮮[3]。金尚鉉、朴珪壽等文人從梅曾亮與金邁淳"詩文相知"後,尤其是李正履帶來梅曾亮對金邁

---

① 如王拯寫給朴珪壽的詩有:《董硯秋、沈仲復兩翰林招同朝鮮使朴瓛卿珪壽展謁顧徵君祠飲慈仁寺即席》,《龍壁山房詩草》,收入《續修四庫全書》集部1545册,上海:上海古籍出版社,2001,據清同治桂林楊博文堂刻本影印,卷一二,3頁上;《朴瓛卿過門見訪,病未出迎,越日仲復招飲寓樓即席奉贈》,《龍壁山房詩草》卷一二,3頁上—3頁下;《朝鮮友朴瓛卿寄詩答》,《龍壁山房詩草》卷一三,6頁下;《朝鮮申琴泉、朴瓛卿寄書問訊卻寄代柬》,《龍壁山房詩草》卷一三,2頁下。當然,當時與朴珪壽交流的清朝文人學者,不只是王拯、馮志沂而已,還有董文焕、沈秉成、王軒、孔憲彝、薛春黎、黄雲鵠等人。相關内容可參看金明昊,《瓛齋朴珪壽研究》,382—452頁。

② 朴珪壽,《瓛齋先生文集》,收入《韓國歷代文集叢書》第2616-2617册,Seoul:景仁文化社,1999,卷十,14頁下—15頁上。

③ 但是,在此有一個問題,那就是馮志沂指出給申錫愚贈送梅曾亮集子的是王軒;朴珪壽則主張王拯把梅曾亮的集子送給申錫愚。孰是孰非,有待考察。

淳詩文的評語後，非常景仰梅曾亮。那麽他們想要通過燕行使臣得到梅曾亮的文集，便不足爲奇，這種事實足以説明桐城派中期的代表人物梅曾亮的文名傳到了朝鮮後期的古文文壇。

另外，當朴珪壽閱讀申錫愚帶來的梅曾亮《柏梘山房詩文集》時，發現有一篇王拯所寫的跋文，而文中王拯把金尚鉉誤認爲金邁淳之子。因此，朴珪壽請王拯改正這一錯誤。有趣的是，朴珪壽在信中把他戲弄金尚鉉，説假如要改正這一錯誤，非他莫屬，因此"必須厚賂我，乃可也"的笑話也記録下來。可見他與王拯之間的關係非常親切。朴珪壽之所以把有關金尚鉉的錯誤記載告訴王拯，其目的無非是使王拯等桐城古文家正確地了解金邁淳與金尚鉉等朝鮮古文家的情況。

對於馮志沂，咸豐十一年六月，朴珪壽离京時，馮魯川剛好有"天津之駕"，所以"未得握手，敘別言"。朴珪壽回國之後，有《與馮魯川志沂》一文寄給馮氏，説自己"東還以後幸無恙"，並詢問馮魯川的近況説："不知今辰住在何地，所任地方幸已收復，可望整頓否？如其不然，當栖栖作幕賓而已，其爲辛酸，尤不堪想到。"[①]又歸國後寫信給沈秉成問："魯川信息近復何如？聞以守城功，得花翎之賞，儒生此榮，豈素計攸及耶。"[②]不難看出字裏行間充滿對朋友的關懷。值得注意的是，朴珪壽談及馮志沂時，也談到了梅曾亮：

> 幸甚魯川子，灤陽晚回輈。傾倒清書談，酒酣仲復樓。傷心伯言公，宿草腌松楸。喪亂餘殘稿，朋友爲校讎。文章千古事，寂寞如此不。從兹詞垣盟，獨許君執牛。[③]

詩中出現的"仲復樓"就是沈秉成的書齋，朴珪壽首先回憶在沈秉成的書齋中與馮志沂相遇的事情。接着談及梅曾亮晚年的遭遇，以及太平天國之際，楊以增替他刊印《柏梘山房詩文集》的往事。最後，他期許往後馮志沂繼承梅曾

---

①《與馮魯川志沂》，《瓛齋先生文集》卷十，1頁上—1頁下。

②《與沈仲復秉成》，《瓛齋先生文集》卷十，9頁上。

③《辛酉暮春二十有八日與沈仲復秉成董研秋文焕兩翰林王定甫拯農部黄翔雲雲鵠王霞舉軒兩庫部同謁亭林先生祠會飲慈仁寺時馮魯川志沂將赴廬州知府之行自熱河未還後數日追至又飲仲復書樓聊以一詩呈諸君求和篇中有數三字疊韻敢據亭林先生語不以爲拘云》，《瓛齋先生文集》卷三，15頁下—16頁下。

亮在清朝古文文壇的領導地位。如上所述,來中國以前,朴珪壽已經知道清朝古文家梅曾亮的存在,而且頗有推崇之意。朴珪壽與馮志沂結交以後,希望馮志沂把梅曾亮傳授的文學傳統得以繼承,發揚光大。

總而言之,繼金邁淳與梅曾亮的交流後,申錫愚、金尚鉉、朴珪壽等朝鮮文人與王拯、馮志沂等桐城派古文家維持着密切的交往。

四、金邁淳與梅曾亮交往的意義

如上所述,金邁淳與梅曾亮僅以詩文相知,而且其交往的時間也很短暫,因此他們的交往,表面上看來,似乎很簡單,但是它卻具有一些特殊的意義:

第一,金邁淳與梅曾亮二人當時分别主盟朝、清兩國古文文壇。李正履在1839年燕行時,之所以選擇洪奭周與金邁淳的詩文,一方面是因爲他與洪、金二人的關係很密切,另一方面是因爲洪、金二人在19世紀朝鮮文壇中頗負盛名,被稱爲"淵、臺文章"[①]。這種看法,當時已經具有普遍性,如宋伯玉(1837—1887)亦認爲洪吉周、洪奭周和金邁淳三人"在當時,鼎立爲名家"[②]。由此可知,金邁淳在19世紀朝鮮文壇中具有代表性的地位。

至於19世紀的清朝古文文壇,仍以桐城派爲其核心力量,其中梅曾亮佔了舉足輕重的地位,他的文學活動與桐城派在道光後期的復興有非常密切的關係。道光十四年(1834),梅曾亮在京師入貲以後,利用將近十五六年的京官生涯,作爲姚鼐的高足弟子,在"方姚惜已往,斯道墮塵境"[③]、"獨文章之學倡之者既寡"[④]的環境中,"復守姚氏之緒,講藝京師,四方魁傑篤敏之士萃

---

① 金允植在《答人論青邱文章源流書》中説:"近世作家,推淵泉、臺山。淵泉之文,步趨有度,不越乎矩矱之外,而紆餘春容,感激而不傷,洵爲治世之文。臺山之文,掇百氏之英,融爲一家,俯仰有致,風神翛然,繼此以往,寥寥未有聞也。"《雲養集·續集》,收入《韓國文集叢刊》328册,Seoul:民族文化推進會,2004,卷四,47頁下。

② 宋伯玉在《沆瀣洪先生集文鈔引》中云:"沆瀣洪叔子之文,渾浩沈雄,不及其淵泉伯子,而奇思妙搆,湧出空無之地,見推于臺山金公,在當時,鼎立爲名家矣。"《東文集成》,續五。

③ 邵懿辰,《半巖廬遺集·遺詩》,收入《續修四庫全書》1536册,上海:上海古籍出版社,2001,據清光緒三十四年邵章等刻本影印,4頁上。

④ 梅曾亮,《王會川墓誌銘》,《柏梘山房詩文集·文集》卷一二,2頁上。

焉”,“當是時,梅先生之學大昌,頗踵姚氏”[①],終於形成“文事今再盛,四海勤造請”[②]的局面,藉此成爲道光之季的古文大師。

那麽,李正履在北京把洪奭周、金邁淳二人的詩文引介給當時北京的文壇聞人梅曾亮,藉此促成的金、梅二人的交往,可説是當時朝鮮與清朝古文文壇祭酒的交流。

第二,19世紀朝、清古文家的交流,以金邁淳與梅曾亮的交往爲中心展開。雖然隨着時間的流逝,金、梅二人不在人世,但他們的門人以及門人的朋友也加入交流的行列,繼續擴大其交流的範圍,使得其交流具有連續性和系統性。就朝鮮文人而言,金尚鉉爲金邁淳的門人,金邁淳是朴珪壽父親朴宗采(1780—1835)的切友,而金尚鉉、申錫愚、朴珪壽三人都是至交好友。朴珪壽在《與王少鶴拯》中,把金尚鉉介紹爲“弟之至懽”[③]。申錫愚寫信給沈秉成説朴珪壽是“弟之同窗友”,朴珪壽寫信給董文焕説申錫愚是他的“平生之友”[④],“知申公平生者,宜莫如某也”[⑤]、“珪壽與公友最善者,非惟世好也,切偲故也。”[⑥]他們的關係很密切,平常很重視金邁淳與梅曾亮的交流,與梅曾亮門人王拯、馮志沂交往時,常先提到金、梅二人的交往;作爲梅曾亮的門人,王拯、馮志沂等人亦非常珍惜跟金邁淳的門人以及朋友繼續交流。由此可見,19世紀朝、清古文家的交流不是偶然發生的,而是朝、清古文家刻意經營的結果。

第三,最重要的是,金邁淳與梅曾亮交流的内在動因。所謂内在動因,是指他們二人對彼此爲學爲文的認同。下面分别從爲文與爲學兩方面論述。

首先是爲文方面的互相認同。筆者在前面已經指出過金、梅二人論文都强調文章之“真”,同時他們二人的文章都得力於歐陽脩。筆者認爲,這些因

---

① 陳寶箴,《龍壁山房文集·敘》,收入《續修四庫全書》1545册,上海:上海古籍出版社,2001,據清光緒七年陳寶箴刻本影印,7頁下。

② 朱琦,《伯言先生六十初度,同人集龍樹寺,設飲賦詩,邵蕙西舍人詩先成,因次其韻》,《怡志堂詩初編》,收入《續修四庫全書》1530册,上海:上海古籍出版社,2001,據清咸豐七年刻本影印,卷五,5頁下。

③《與王少鶴拯》,《瓛齋先生文集》卷十,15頁上。

④《與董研秋文焕》,《瓛齋先生文集》卷十,29頁上。

⑤《禮曹判書申公謚狀》,《瓛齋先生文集》卷五,24頁下。

⑥《禮曹判書申公謚狀》,《瓛齋先生文集》卷五,28頁下。

素足以讓他們二人對對方的文章加以認同。筆者在此還要補充説明一個例子，就是梅曾亮在爲金邁淳所寫的"臺山論文書後"中所提出的誦讀問題。我們通過此誦讀問題，不難得知金、梅二人爲文方面的共同傾向。

《臺山論文書後》爲梅氏評論金氏《讀三子説贈俞生》之作，金邁淳在此文中，先回憶他年少時曾熟讀塾師所鈔的韓愈、歐陽修和蘇軾之文數十篇，而過了一個月，實際上没有甚麽效果。但是，後來他在"夫文豈别事哉！……皆人之所爲，天地鬼神不與焉。三子者亦人耳，焉能獨高哉！"的認識下，"取所謂數十篇者而復讀之"、"據堂皇，執憲律，課其殿最之爲者，或十遍而止，或二三十遍而止，或五六十至百遍而止"，其結果爲"三子之封略蹊術，墉壘庭戺，始隱約可見矣"[①]。顯然地，金邁淳以自己的學文經驗爲根據，指出熟讀對於學習古人之文具有關鍵性的作用。金氏又在寄給金仁根的書信中説：

> 所示諸篇，識趣醇而門路正，爲之不已，成章何難？可愛又可欽也。但從初入頭，取資於擩染者多，而得力於開創者少。故理致固勝，而氣格差遜，典型非不都雅，而範圍更宜展拓。試拚數月工夫，揀讀先秦兩漢好文字數十篇，次將韓、歐大家，潛心熟觀，務得其用意深處，則擬議變化之際，必有獨覺其進者矣。[②]

在此，金邁淳一方面稱讚金仁根的文章"理致固勝"，另一方面指出他爲文"氣格差遜"的不足[③]。爲了彌補氣勢不足的缺點，金邁淳建議金仁根專心熟讀先秦兩漢和韓歐文章，藉此掌握其文章的"用意深處"。這種看法，與金氏在《讀三子説贈俞生》中説自己通過熟讀略見韓愈、歐陽脩和蘇軾文的"封略蹊術，墉壘庭戺"不無二致。由此可知，在金邁淳看來，熟讀並不是單純的學文方法，而是在學古人之文的過程中，可掌握文章精髓之方法，是爲文過程不可缺少的一个環節。另外，需要注意的是，在金邁淳看來，好文章需要"理致(道)"

---

①《讀三子説贈俞生》，《臺山先生文集》卷九，4頁上—4頁下。

②《答族姪士心仁根》，《臺山先生文集》卷五，9頁上。

③ 金邁淳爲文很重視文章氣勢，如他在《題李審夫文卷》中説："醇溪之文，識趣奥而關鍵嚴絶，不爲淺率冗曼語。……然欲强指白璧，求有於無，則聲氣鼓動，若少遜焉。……然古文如太史、莊、騷尚矣，即韓歐諸公，皆磨礱浸潤之至者。而讀其文，有一段自然之聲氣，横逸轟鏘，抑之而彌厲，按之而彌亮者，其故何也？"《臺山先生文集》卷八，15頁上—15頁下。

和“氣格(氣勢)”兩個條件,同時要學習典範(先秦兩漢和韓歐文章)和熟讀(閱讀方法),這種傾向在梅曾亮身上同樣可以找得到。

梅曾亮在“夫古文與他體異者,以首尾氣不可斷耳。有二首尾焉,則斷矣”的前提下,從文章是否成章的關鍵爲“氣”的角度出發,指出誦讀之作用:

> 欲得其氣,必求之於古人,周、秦、漢及唐、宋人文,其佳者皆成誦乃可。夫觀書者,用目之,一官而已,誦之而入於耳,益一官矣。且出於口,成於聲,而暢於氣。夫氣者,吾身之至精者也,以吾身之至精御古人之至精,是故渾合而無有間也。①

梅氏主張爲了得到文章之氣,必須誦讀古人佳作。這不就是金邁淳所説的通過熟讀而加强氣格的另一種説法嗎?换言之,梅、金二人都認爲通過熟讀古人佳作可掌握文章的“氣(用意深處)”。那麽爲何“成誦”如此重要呢?因爲在欣賞古人作品時“用目之,一官而已”,但是成誦的活動“出於口,成於聲”後,“入於耳”,因爲“益一官”的關係,更容易把握文章之“氣”。而且這樣的成誦要使“以吾身之至精御古人之至精,是故渾合而無有間”,就是通過誦讀來體會作者的行氣遣辭,又理會作者怎樣用語言來表達他的情意。

假如,我們將比較的範圍擴大一些,把十八九世紀朝鮮古文家與桐城古文家相比較一下,不難發現他們間還有不少共通之處,如論文主張誦讀、在學古中强調得聲與氣的必要性等。如朝鮮徐應淳(1824—1880)説:“洪新齋曰:‘未有善讀書而不能文者也,亦未有能文而不善讀書者也。’謂其聲之有節也。欲得古人聲氣,先須學讀書聲。”在此,所謂“讀書聲”無疑是誦讀。徐氏又説:“熟讀古人書,使古人聲氣,浹於喉吻,則下筆自有古人聲氣。”②與此相比,桐城古文家姚鼐從音節急緩的角度談了怎樣把握“氣”的問題,他説:“大抵學古文者,必要放聲疾讀,又緩讀,祇久之自悟。若但能默看,即終身作外行也。”③又説:“急讀以求其體勢,緩讀以求其神味。得彼之長,悟我之短,自

① 《與孫芝房書》,《柏梘山房詩文集·文集》卷二,21頁。

② 徐應淳,《論文與李近章》,《絅堂先生集》卷三,《韓國歷代文集叢書》545册,Seoul:景仁文化社,1987,35頁下。

③ 姚鼐,《與陳碩士書》,《惜抱軒尺牘》,《尺牘續編》本,臺北:廣文書局,1994,34頁下。

有進也。"[1]方東樹亦提出類似的觀點，他說："其致力之始，又必深求古人，深潛反覆翫誦研説之久，然後古人之精神面目與我相覿。"[2]可見精誦絶不是單純的學文之法，而是使一個作家與大家並駕齊驅的祕訣[3]。所以，一個作家就算有天大的本領，如果輕視精誦而不勉力於此，便無法體會古作者的"甘苦曲折"[4]。所謂"甘苦曲折"指的是一個作家創作活動中的一切，這一切的結果只有藉由精誦才能得到。據以上的論述，我們可知，有的論者甚至主張把有些朝鮮後期的古文家當成朝鮮的桐城派[5]，是不無道理的。

但是，梅曾亮似乎已經注意到一般文人並不認同"成誦"的讀文之法，所以他讀了《讀三子説贈俞生》後，毫不忌諱地説："臺山氏與人論文，而自述其讀文之勤與讀文之法，此世俗以爲迂且陋者也。"不過，就梅曾亮而言，誦讀古人之文，也是學文的必要過程，因此梅氏説：

> 然世俗之文，揚之而其氣不昌，誦之而其聲不文，循之而詞之豐殺、厚薄、緩急與情事不相稱，若是者，皆不能善讀文者也。文言之，則昌黎所謂養氣，質言之，則端坐而讀之七八年，明允之言即昌黎之言也。文人矜夸或自諱其所得，而示人以微妙難知之詞，明允可謂不自諱者矣，而知而信之者或鮮，臺山氏能信而從之，而所以告人者，亦如老泉之不自諱。吾雖不獲見其人其文，固可以端坐而得之矣。[6]

在梅曾亮看來，"不能善讀文"，而其所寫的文章一定會"揚之而其氣不昌，誦之而其聲不文，循之而詞之豐殺、厚薄、緩急與情事不相稱"；相反，成誦古人的佳作，之後所寫的文章才能"其音節清亮，情詞相稱"[7]。那麽，就梅曾亮而言，所謂成誦之法已經不是單純的爲文規律，而是能夠寫出成功之作的關鍵。

還有，爲了反駁有些人認爲讀文之法是"迂且陋者"，梅曾亮提出"明允之

---

① 姚鼐，《與陳碩士書》，《惜抱軒尺牘》，35頁上。

② 方東樹，《姚石甫文集序》，《攷槃集文録》卷三，南京圖書館藏，清光緒年間刊《方植之全集》本，31頁。

③ 姚永樸，《文學研究法·結論第二十五》，臺北：廣文書局，1971，30頁。

④《友人論文書》，《攷槃集文録》卷六，17頁。

⑤ 鄭珉，《朝鮮後期古文論研究》，Seoul：亞細亞文化社，1989，247頁。

⑥《臺山論文書後》，《柏梘山房詩文集·文集》卷六，5頁上—5頁下。

⑦《閑存詩草跋》，《柏梘山房詩文集·文集》卷五，6頁上—6頁下。

言即昌黎之言也”的看法。韓愈《答李翊書》説：“氣之與言猶是也，氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜”，其中“氣”主要是指文章的氣勢、文章的内在力量。氣勢之所以盛，文章的内在力量之所以强，與作家的個性及平時的學養工夫分不開，所以韓愈説“不可以不養也”，這種説法難免有“微妙難知之詞”的成份；與此相比，蘇洵所説“洵少年不學，生二十五歲，始知讀書。……取《論語》、《孟子》、韓子及其他聖人賢人之文，而兀然端坐，終日以讀之者七八年矣。方其始也，入其中而惶然，博觀於其外，而駭然以驚。及其久也，讀之益精，而其胸中豁然以明，若人之言固當然者，然猶未敢自出其言也。時既久，胸中之言日益多，不能自制，試出而書之。已而再三讀之，渾渾乎覺其來之易矣，然猶未敢以爲是也”[①]，讓人很容易懂，可説“不自諱者”。重要的是，這兩者的内涵其實是没有兩樣的，换言之，在梅曾亮看來，所謂“養氣”，就是長時間地誦讀前人的作品。朱熹也引了蘇洵的話説：“予謂老蘇但爲欲學古人説話聲響，極爲細事，乃肯用功如此。故其所就，亦非常人所及。如韓退之、柳子厚輩亦是如此。其答李翊、韋中立書，可見其用力處矣。”[②]可見梅曾亮的看法是符合事實的。而且，就梅曾亮而言，並没有“迂”或“陋”的問題，反而他對“文人矜夸或自諱其所得，而示人以微妙難知之詞”的故弄玄虚的不良風氣很不滿。基於這種認識，他肯定了朝鮮文人金邁淳對於世人認爲迂且陋的讀文之法，仍然“信而從之，而所以告人”的做法[③]。

其次，金、梅二人的爲學觀點亦頗爲相似。梅曾亮的《臺山氏論日本訓傳書後》一文是對於金氏《題日本人論語訓傳》的評論之作，文中梅曾亮對金邁淳嚴厲批評日本古文辭派太宰純“詆訶程朱”之解經方法表示贊同，並提出“然異端之生，自失吾心之是非始。而學者苟日從事於瑣瑣訓詁之間，未有不

---

① 《上歐陽内翰第一書》，《嘉祐集箋注》卷一一，上海：上海古籍出版社，2001，329—330頁。

② 朱熹撰，陳俊民校編，《朱子文集》卷七四《滄州精舍論學者》，臺北：德富文教基金會，2000，3738頁。

③ 事實上，梅曾亮對於“成誦”的學文方法之隱憂，我們在方東樹的身上也可以找得到，方氏也認爲“今爲文者多而精誦者少，以輕心掉之，以外鑠速化期之”，故“不逮古人”（《書惜抱先生墓誌後》，《攷槃集文録》卷五，23頁下—24頁上）。可見外界不認同“成誦”等爲文之法是當時桐城派諸家面臨的一個重要問題。

疏於義理而馴至於無是非者。臺山氏之憂,有人矣哉!"的看法[①]。這一點已經説明金、梅二氏的治學在基本上維護宋學。在朝鮮時代,大部分學者崇尚程朱理學,尤其是李滉(1501—1570)、李珥(1536—1584)以後,經過了幾次重要學術論辯,如"主理主氣"、"人物性同異論"等,[②]漸漸地只尊信朱子學,幾乎不容許其他學説的發展。因此,雖然有些學者批評這種學術風氣,並推崇其他學術思想(如陽明學)[③],但是整體而言,其影響並不很大。直到17世紀後半,有一批學者在治學上主張回歸古經[④],漸漸擺脱獨尊朱子學的風氣。又到了18世紀以後,隨着清朝文化的流入,朝鮮的學術界受到清朝考據學的影響較深,因而很多學者致力於考據學,正如金正喜説:"竊謂學問之道,既以堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔爲歸,則當以實事求是,其不可以虚論遁於非也。學者尊漢儒,精求訓詁,此誠是也,但聖賢之道,譬若甲第大宅,主者所居,恒在堂室,堂室非門徑不能入也,訓詁者,門徑也。"[⑤]

在這種學術環境中,金邁淳基本上持着崇宋抑漢的治學態度。他是深受程朱理學影響的[⑥],在37歲時,與從兄金近淳一起整理和完成《朱子大全劄疑問目標補》二十四卷[⑦]。又當他敘述中國秦焚書以後經學的發展時,雖然肯定

---

①《臺山氏論日本訓傳書後》,《柏梘山房詩文集·文集》卷六,4頁上—5頁下。另外,與金邁淳交往的著名學者丁若鏞亦在其《論語古今注》中引用伊藤維禎、荻生雙松、太宰純的看法。並在《跋太宰純論語古訓外傳》中指出:"太宰純日本名儒也,其所著《論語古訓外傳》祖述皇侃,詆排朱子《章句》,異哉!一時風氣如煙冪霧漲,至及海島之中也。以《論語》有牢曰憲問二文,遂以七篇爲出琴、原二子之手,其言之乖巧類如此。其源淵蓋出於伊藤維禎,而轉轉磯激,放肆至此。"關於丁若鏞如何採用日本人的《論語》注釋問題,可參看김영호,《다산의 논어해석 연구》,Seoul:심산,2003,247—257頁。

② 相關内容可參看崔根德,《朝鮮後期思想史研究——性理學의 史的研究》,《韓國儒學思想研究》,Seoul:철학과현실사,1992,第3部"性理學의 脈絡",431—473頁。

③ 關於陽明學在朝鮮的傳播與發展問題,可參看金吉煥,《韓國陽明學研究》,Seoul:一志社,1981;劉明鐘,《韓國의 陽明學》,Seoul:同和出版公社,1983,等。

④ 崔錫起,《近畿實學者들의 經世的經學과 그 意味》,《大東文化研究》第37輯,Seoul:大東文化研究院,2000.12,177—207頁。

⑤《實事求是説》,《阮堂先生文集》,收入《韓國歷代文集叢書》283—284册,Seoul:景仁文化社,1999,卷一,26頁上。

⑥ 金邁淳《答李富平戚丈羲文》謂其決科以後,"取四書三經,從頭更讀一兩回。又取史傳、子、集、濂洛諸書參互看閲,略涉大意,雖不可謂深有所得,而口眼所歷,心神所會,比昔日亦有不相類者而爲之不力。"《臺山先生文集》卷五,16頁上。

⑦ 金邁淳《朱子大全劄疑問目標補序》中説:"六經尚矣,自《語》《孟》《庸》《學》以下文而載道者,惟朱先生《大全》可以當之,學者所宜盡心也。"(《臺山先生文集》卷七,6頁下)由此不難得知,金氏對朱子學説推崇備至的態度。

漢儒之功，但認爲漢儒無法闡明"道理大原"，但是"至濂洛諸賢，先後繼作，而朱夫子集其大成，始得千載不傳之緒……其摧陷廓清疏瀹闡發之功，雖謂之不在禹下，可也"[①]。由此不難得知金氏對程朱理學的推崇。相反地，金邁淳批評當時漢學者"近日學者，動稱漢儒，所積憾於朱子者，以其不純用古注，而開卷第一義，朱子之所尊尚者，卻又掉頭不講。畢竟其學非宋非漢，只是自己之私見，實事求是者，果如是乎"[②]？不過，金邁淳不是一味地否定漢學的價值，如他談及古文《尚書》真僞問題，認爲古文《尚書》確實是僞的，藉此肯定漢學的治學方法。但是對古文《尚書》中《大禹謨》十六字傳心訣，他仍然認爲符合程朱理學的宗旨，藉此提出漢宋折衷的看法[③]。最後，需要指出的是，金邁淳的論學不管漢學或宋學，均批評空疏的學問，重視躬行實踐。金邁淳論學强調"將以修身治人，應萬事而成庶務"[④]，因爲如此，他以"踐履實行"[⑤]稱頌中國學者陸隴其（1630—1692），並不關注其他學者所津津樂道的理氣論等形而上學的理論體系。

梅曾亮論學也基本上持着"尊宋而兼採漢"的立場，在嘉道年間漢宋之争劇烈的學術環境中，實事求是地批評漢學，但是並不完全維護宋學，而是充分認識到漢宋學的長短處，主張漢宋調和[⑥]。加上他亦强調爲學應該重視躬行，因此他從"躬行不足"的角度批評乾嘉漢學的弊端。梅曾亮曾引述姚鼐說："近世言漢學者，無宋儒苦身力行之學，而摘其文義小疵相詬病，是妄人也。"[⑦]自己本身也强調："經者，儒行也，儒林與獨行分，自范蔚宗始，豈章句爲治經，

①《答丁承旨》，《臺山先生文集》卷六，6頁上—6頁下。

②《闕餘散筆》"榕村第三"，《臺山先生文集》卷一七，21頁上。

③ 相關内容參看《闕餘散筆》"尚書第二"，《臺山先生文集》卷一六，1頁上—6頁上。其中，金邁淳說："竊嘗折衷諸説而爲之言曰：'古文則誠可疑也，……疑其可疑，何傷於信其可信，惟當潛心諦玩，存其真而去其僞而已。況舜、禹十六言……豈梅氏之所能杜撰耶。'"（5頁下—6頁上）可見其折衷漢宋的態度。

④《闕餘散筆》"榕村第三"，《臺山先生文集》卷一七，23頁下。

⑤ 金邁淳說："近世中州儒者，惟陸三魚隴其最爲醇正，且有踐履實行。海内爲程朱之學者，翕然宗仰，至或疑於聖人。"《闕餘散筆》"榕村第三"，《臺山先生文集》卷一七，30頁上—30頁下。

⑥ 相關内容可參看拙稿：《梅曾亮及其文學研究》第三章第二節"梅曾亮與從漢宋之争到漢宋兼採的學術思潮"，131—141頁。

⑦《兵部侍郎江南河道總督楊公家傳》，《柏梘山房詩文集·文續集》，13頁下。

謂躬行不足與者,東漢已然歟!”[①]

總而言之,筆者以爲,金邁淳、梅曾亮二人的交流呈現出來的現象,值得我們加以關注。所謂“程朱理學”和“唐宋古文”兩個典範,在朝、清兩國一直有相當的影響力,而追求這兩個典範的古文家,在互相不接觸的情況下,所提出的思想内容與文學觀點,竟都很類似。因爲如此,通過燕行使臣李正履的牽引,金、梅二人互相認同對方爲同道中人。

五、結語

據以上的論述,我們可以得到下面幾點結論:

一,金邁淳與梅曾亮的交流,是在1840年,由燕行使臣李正履把當時朝鮮文壇的代表人物洪奭周、金邁淳的詩文介紹給清朝文人學者開始的。在此一過程中,金邁淳與梅曾亮二人的詩文被互相介紹給朝、清兩國的文人學者,尤其是梅曾亮的集子傳到朝鮮文壇去,引起一些朝鮮古文家的注意。

二, 金邁淳、梅曾亮二人的交流影響到一些朝、清古文家。如申錫愚、金尚鉉、朴珪壽等朝鮮文人與王拯、馮志沂等桐城派古文家維持着密切的交往。尤其是朴珪壽是當時朝鮮的著名政治家兼開化思想家,因此他與王拯、馮志沂的交流,更具有文化意義。

三,金邁淳、梅曾亮二人交流的意義有三:(一)金、梅二人的交流,可説是當時朝鮮與清朝古文文壇聞人的交流;(二)金、梅的交往是非常短暫的,而隨着時間的推進,金、梅二人的門人以及門人的朋友也加入交流的行列,繼續擴大其交流的範圍;(三)金邁淳與梅曾亮之所以交流,最重要的原因就是他們二人對彼此爲學爲文的認同。梅曾亮門人馮志沂所説的“梅先生與臺山臭味同,遭遇亦略同”,已經隱約指出這一觀點。

最後,附帶要説明的是,自洪奭周、金邁淳以來,在朝鮮文壇,大約將近一個世紀間,有一批文人,如俞莘焕(鳳棲,1801—1859)、徐應淳(絅堂,1824—1880)、金允植(雲養,1835—1922)、韓章錫(眉山,1832—1894)、李應辰(素山,1817—1887)等人,都自認繼承韓、歐的文統,並提出有系統的古文理論,

① 《贈翰林院編修吕府君墓誌銘》,《柏梘山房詩文集·文集》卷一三,20頁下。

其中有些觀點與桐城派不謀而合。上述的朝鮮古文家如何看待桐城派、他們所提出的古文理論與桐城古文理論的異同問題等,有待深入地探討。

引用書目

一、原典文獻

金正喜,《阮堂先生文集》,《韓國歷代文集叢書》第283—284册,Seoul:景仁文化社,1999。

金邁淳,《臺山先生文集》,《韓國歷代文集叢書》第756册,Seoul:景仁文化社,1987。

洪奭周,《淵泉全集》,Seoul:旿晟社,1984。

申錫愚,《海藏集》,Seoul大學校奎章閣所藏寫本(古3428-478)。

申錫愚,《入燕記》,收入林基中編《燕行録全集》第77册,Seoul:東國大學校出版部,2001。

金尚鉉,《經臺詩存》,成均館大學校尊經閣所藏寫本(D03B-1214)。

洪吉周,《洪吉周文集·沆瀣丙函》,파주시:태학사,2006。

南克寬,《夢囈集》,《韓國歷代文集叢書》第2474册,SeoulL:景仁出版社,1997。

朴珪壽,《瓛齋先生文集》,《韓國歷代文集叢書》第2616-2617册,Seoul:景仁文化社,1999。

金允植,《雲養集》,《韓國文集叢刊》第328册,Seoul:民族文化推進會,2004。

林基中編,《燕行録全集》,Seoul:東國大學校出版部,2001。

梅曾亮,《柏梘山房詩文集》,臺北:華文書局,1968-1977。

邵懿辰,《半巖廬遺集》,《續修四庫全書》第1536册,上海:上海古籍出版社,2002。

朱琦,《怡志堂詩初編》,《續修四庫全書》第1530册,上海:上海古籍出版社,2001。

王拯,《龍壁山房文集》,《續修四庫全書》第1545册,上海:上海古籍出版社,2002。

馮志沂,《適適齋文集》,《續修四庫全書》第1553册,上海:上海古籍出版社,2001。

何紹基,《何紹基詩文集》,長沙:岳麓書社,1992。

曾國藩,《曾國藩全集·詩文》,長沙:岳麓出版社,1989。

繆荃孫纂録,《續碑傳集》,《清代傳記叢刊·綜録類》,臺北:明文書局,1985。

二、近人論著

李康秀,《漢詩四家의 清代詩受容研究》,《Seoul大國文學博士論文叢書》,Seoul:太學社,1995。

김영호:《다산의 논어해석 연구》,Seoul:심산,2003。

金吉焕,《韓國陽明學研究》,Seoul:一志社,1981。

金明昊,《瓛齋朴珪壽研究》,파주시:창비,2008。

金都鍊,《한국 고문의 이론과 전개》,Seoul:태학사,1998。

金喆凡,《19世紀 古文家의 文學論에 대한研究》,Seoul:成均館大學漢文學科博士論文,1992。

姜明官,《16세기 17세기 초 秦漢古文派의 산문 비평론》,《大東文化研究》第41輯,Seoul:大東文化研究院,2002.12,167—205頁。

崔根德,《韓國儒學思想研究》,Seoul:철학과 현실사,1992。

崔錫起,《近畿 實學者들의 經世的 經學과 그 意味》,《大東文化研究》第37輯(2000.12),頁177—207。

張真瑛,《海藏申錫愚的"入燕記"研究》,Seoul:成均館大學大學院東亞細亞學科碩士論文,2011 。

董壽平、李豫主编,《清季洪洞董氏日記六種》,北京:北京圖書館出版社,1996。

鄭玉子,《朝鮮後期文學思想史》,Seoul:Seoul大學校出版部,1990。

鄭珉,《朝鮮後期古文論研究》,Seoul:亞細亞文化社,1989。

劉明鍾,《韓國의 陽明學》,Seoul:同和出版公社,1983。

The Interaction between Joseon and Qing Guwenjia in the 19th Century: Centered in Jin Maichun (金邁淳) and Mei Zengliang (梅曾亮)

Abstract: This paper targeted the interaction between Jin Maichun (Joseon) and Mei Zengliang (Qing). They were leaders of Joseon Dynasty and Qing Dynasty literary world. Through this research, the actual interaction between advisors in Joseon and Qing Dynasties in the 19th century could be understood, especially the changes of the interacting situation between Tongchengpai (桐城派) in Qing Dynasty and the advisors in the later period of Joseon Dynasty. And we can also see the situation of Tongchengpai in modern era.

沈曾植與西本省三筆談考

李　慶

這裏要探討的,是沈曾植和日本人西本省三的筆談資料。

沈曾植(1850—1922),字子培,浙江嘉興人,號海日樓[①]。關於他的生平和學術成就,學界已有所研究,在此簡述如下:

1. 他是個政治人物。1895年,與康有爲、陳熾等在北京開强學會,開風氣之先。支持公車上書;參與清末的鐵路等洋務活動。1900年,義和團起義,與劉坤一、盛宣懷、張之洞、李鴻章等人密商保護長江流域;參與南方聯保運動。清朝亡後,在張勳復辟時,爲文部尚書。事後,寓居上海租界。

2. 他是個學者。1901年,出任上海南洋公學(交通大學前身)監督;1906年,東渡日本考察學務及文物制度,1907年,在安徽設存古學堂,從事教育。在許多領域有所建樹:對中國法制史的研究,著有《漢律緝補》《晉書刑法志補》。對邊疆史,如蒙古史、西域交通史研究,有《元朝秘史箋證》《蒙古源流箋證》等,以及對《和林三碑》碑文的解讀等。

與楊仁山創佛學研究會,與歐陽漸創設"支那内學院"。對佛教、老莊、諸子有研究。多開近代學術之先。日本内藤湖南曾引文廷式語,稱他爲"當時

作者單位:日本金澤大學

① 沈曾植,《清史稿》有傳。此外有謝鳳孫《沈曾植墓誌銘》,汪兆鏞輯入《碑傳集三編》。王遽常,《清末沈寐叟先生曾植年譜》,臺北:臺灣商務印書館,1982;許全勝,《沈曾植年譜長編》,北京:中華書局,2007。

中國史學第一人"[1]。

3. 他是個詩人，他的詩歌集文人之詩與學人之詩爲一體。所撰詩詞見《沈曾植集》，被推爲"同光體詩的魁傑"[2]。

4. 他是個書法家，金蓉鏡稱他的書法爲"三百年來第一人"，沙孟海在《近三百年的書學》中把他列爲"帖學"的殿軍人物，認爲他把"書學的奧秘豁然貫通"[3]。

王國維在《沈乙庵先生七十壽序》對其生平學術多加推崇，此不贅引，對此，比較概括性的是爲他寫的挽聯："是大詩人，是大學人，是更大哲人，四昭炯心光，豈謂微言絶今日；爲家孝子，爲國純臣，爲世界先覺，一哀感知己，要爲天下哭先生。"[4]

他的著述，張爾田曾要做注，未成。錢仲聯編輯有《海日樓劄記》。據説沈曾植有《文集》，其子將文集等全部贈浙江圖書館。但是錢仲聯先生在"文革"後讓學生查找，未見。另外，王遽常家有《文集》抄本，在《年譜》中收有目録。但是錢仲聯去問，也没有了。因此《文集》或已亡佚[5]。據説，1959年他的書信等全部捐給了嘉興圖書館。

因此，現存的沈曾植資料就顯得比較少。筆者十多年前，曾撰有《内藤湖南與沈子培二劄考》，是輯得的書信[6]。這裏所列，爲他和日本人西本省三的筆談資料。

---

① 内藤湖南，《清朝的史學：西北地理之學二》，《内藤湖南全集》第十一卷《支那史學史》，東京：築摩書房，1969—1976，412頁。

② 錢仲聯，《沈曾植集校注》，北京：中華書局，2001，2頁。

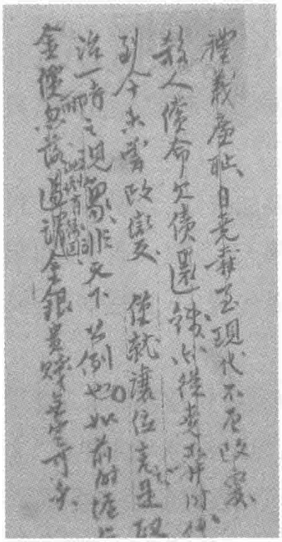
③ 2012年5月18日《嘉興日報·江南週末》，朱梁峰，《沈曾植：不應被遺忘的一代碩儒》。

④ 西本省三，《大儒沈子培》，上海：春申社版，1923，20頁。

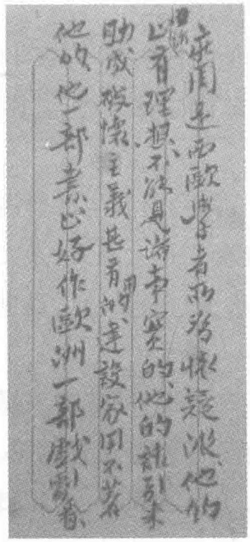
⑤ 錢仲聯，《沈曾植集校注》，7頁。

⑥ 王元化主編，《學術集林》卷十四，上海：遠東出版社，1998，324—332頁。

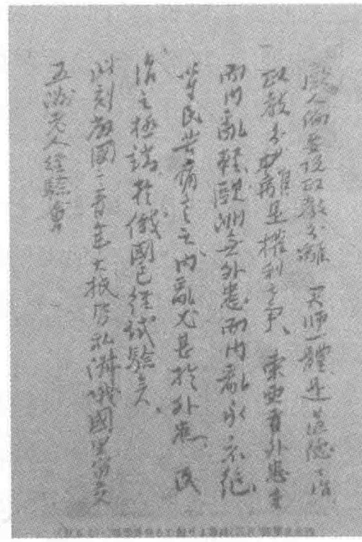
一、沈曾植和西本筆談原件解讀



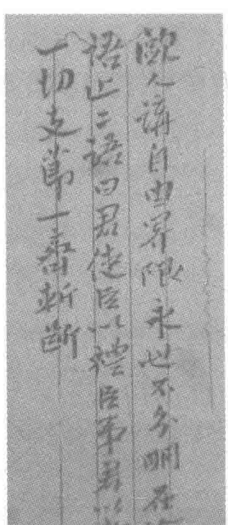
其一



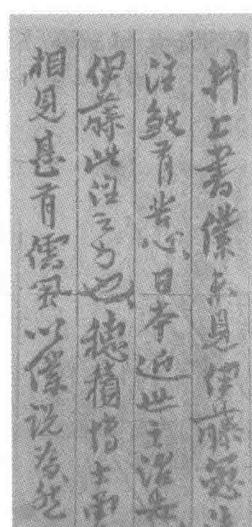
其二



其三



其四



其五

圖1

先對原件進行解讀和箋注如下:

其一:

禮義廉耻,自堯舜至現代,不曾改變。殺人償命,欠債還錢,亦從堯舜時代到今未嘗改變。僅就讓位言之,是政治一時之現象,非天下公例也。如前時滬上金價一時忽落,此事别有緣因。遂謂金銀貴賤無等可乎?

箋注

"禮義廉耻":

《管子·牧民》:"國有四維,一維絶則傾,二維絶則危,三維絶則覆,四維絶則滅。""何謂四維。一曰禮,二曰義,三曰廉,四曰耻。禮不愈節,義不自進,廉不蔽惡,耻不從枉。"

《資治通鑑》卷第二百九十一,引歐陽修論曰:"禮義廉耻,國之四維。四維不張,國乃滅亡。"此説實見歐陽修所撰《新五代史·雜傳第四十二》。

其二

莊周是西歐學者所爲(謂)懷疑派。他的話,止有理想,不能見諸事實的。他的話引來助成破壞主義,甚有用的。建設家用不着他的。他一部書,正好作歐洲一部戲劇看。

箋注

"西歐學者所爲(謂)懷疑派":

歐洲的懷疑論(skepticism),是歐洲思想史中的重要流派。最早是古希臘的一個流派,創始人是皮浪(Pyrrho,前365或360—前275或270,又譯爲畢洛或皮羅)。他認爲,事物是不可認識的,因爲每一事物都有兩種相互排斥的意見,不能確定。此後由愛納西德謨(活動年代約在公元前1世紀)提出了十個論證,開始使懷疑論成爲體系①。

中世紀以後的懷疑派代表有休謨(David Hume,1711年6月7日—1776年8月25日)。他的懷疑論建立在經驗論基礎上,對當時在英國和整個西歐地區流行的各種哲學觀點的正確性或真實性提出懷疑。他認爲:"真正體會到自然理性的缺陷的人,會以極大的熱心趨向天啓的真理……做一個哲學上的懷

---

① 全增嘏,《西方哲學史》上册,上海:上海人民出版社,1992,252—256頁。

疑主義者是做一個健全的、虔信的基督教徒的第一步和最重要的一步。"①

法國的蒙田(Michel Eyquem de Montaigne,1533—1592)展開了懷疑論。他認爲"人是一個異常不足道的、變化無常和動摇不定的創造物,關於人找到確定不變的判斷是困難的"。他説:"就是没有永恒的存在,我們的存在是如此,萬物的存在亦是如此。我們,及我們的判斷和所有其他生靈,都在不斷的滚動、轉變中逝去。因此没有任何東西是屹立不變的,而我們和存在之間並没有任何聯繫。"②蒙田的懷疑主義强調人類理性的有限性,不可能窮盡人類和宇宙的奥秘。

近代的懷疑論者,著名的有丹麥作家、哲人克爾凱郭爾(Soren Aabye Kierkegaard,1813—1855,亦譯基爾克果、祁克果),著有《論懷疑者》(1813)

德國的尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche,1844—1900)在19世紀末提出"上帝死了""一切價值重估"的口號,也帶有明顯的懷疑論傾向。

梁啓超《論希臘古代學術》(光緒二十六年)中就簡單介紹過"懷疑論"③。叔本華、尼采等,由田岡嶺雲等介紹到中國,王國維就頗受這種思潮的影響。關於這一點,可參見拙文《關於王國維的一封信》④。

從沈曾植和王國維的關係來看,他所説的"懷疑論者"可能更多的是指蒙田、尼采等的思想。

其三

歐人偏要説政教分離。君師一體,是道德之治。政教分離,是權利之争。東亞者,外患重而内亂輕,歐洲無外患而内亂永不絶。以生民苦痛言之,内亂尤甚於外患。民治之極端,於俄國已經試驗矣。此刻敝國之青年,大抵皆私淑俄國里寧(按:列寧)矣。

箋注

"歐人偏要説政教分離":

---

① 休謨,《自然宗教對話録》(*Dialogues concerning Natural Religion*),北京:商務印書館,1962,97頁。

② 蒙田的論述,引自魯成波,《淺析蒙田懷疑論的個性特徵》,載《山東師範大學學報》(社科版),2003年第3期。

③ 梁啓超,《飲冰室合集》第二册(十二)。北京:中華書局,1988,68頁。

④ 載《中國典籍與文化》2010年第4期。

這或許主要指法國。在歐洲中世紀，政教並不分離。1905年12月9日，法國議會毁棄了1801年法國與羅馬教皇簽訂的政教協約，通過政教分離法，成爲現代意義上的政教分離的開端。提出兩個原則，第一，承認"信條的自由"，主張"共和國保障信教的自由，爲利於公序"；第二，禁止國家財政援助宗教：教會財産經政府調查後被視爲持有教會使用權的文化團體。這樣，限制了天主教會的特權，擺脱教會對政府的控制。

但是，在歐洲，教會與國家的關係並非一律，法國的分離比較徹底。英國、丹麥、芬蘭、希臘則建立了國家教會。西班牙、意大利、愛爾蘭、瑞典和葡萄牙將政教分離和特殊待遇結合。德國、比利時、奥地利和盧森堡則給予教會相應的承認[①]。

關於法國的情況，在清末國内就有介紹，比如，康有爲的《歐洲十一國遊記》，對法國國内的"混亂"等有所介紹，後來其中法國的部分，署名"明夷"、題爲《法國革命史論》，加上一個長長的《跋》，載1906年《新民叢報》八十五、八十七期（10—12月出版）[②]。沈曾植是完全可以看到有關資料的。

"民治之極端，於俄國已經試驗矣。此刻敝國之青年，大抵皆私淑俄國里寧（按：列寧）矣"：

這當然是指1917年十月革命後的情況。關於十月革命後俄國的情況，在中國多有報導。這方面資料很多，不詳列[③]。

其四

歐人講自由，界限永世不分明。在《論語》止二語曰："君使臣以禮，臣事君以忠。"一切支節一齊斬斷。

箋注

"歐人講自由"：

"自由、平等、博愛"，是法國大革命的口號。文藝復興以後，"自由"成爲

① 參見雷麗華，《歐洲宗教與國家關係的歷史演變》，國家宗教事務局網 www.sara.gov.on/zzjg/yjzx/yjcg11/11465.htm，2011-11-22。

② 張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》第二卷下册，北京：三聯書店，1959年，295—331頁。

③ 北京大學新潮社《新潮1920年世界名著介紹》中有何思源的《羅素〈布爾什維克主義〉》，見《晨報副刊》1921年10月號所刊廣告，影印本，北京：人民出版社，1981。

歐洲文化的核心概念之一。19世紀英國哲學家、邏輯學和經濟學家密爾撰有《自由論》[①]。該書被認爲是自由理論的集大成之作，論述了資本主義制度下的公民自由權利。出版於1859年。清末，嚴復將其翻譯爲《群己權界論》，1903年出。在當時的知識界有相當影響。沈曾植是應該知道此書的。

《論語》止二語曰："君使臣以禮，臣事君以忠。"

《論語·八佾》第十九章："定公問：'君使臣，臣事君，如之何？'孔子對曰：'君使臣以禮，臣事君以忠。'"

其五

井上書僕未見，伊藤《憲法注》煞有苦心。日本近世之治安，伊藤此注之力也。穗積博士曾相見，甚有儒風，以僕説爲然。

箋注

井上書：

指井上哲次郎所撰之書。井上哲次郎（いのうえてつじろう，1856—1944），明治时代日本著名的哲学家[②]。著有《教育敕語解》。

伊藤《憲法注》：

伊藤，指伊藤博文（いとうひろぶみ，1841—1909），日本武士（長州藩士）、明治维新初期的政治家。被朝鮮人刺殺在哈爾濱。

《憲法注》，當指伊藤博文所著《帝國憲法義解》（國家學會，1889）。日本的《明治憲法》，被稱爲"欽定"的天皇憲法，是建立在日本民權運動失敗之上的[③]。

伊藤博文在《明治憲法》頒行後，寫了《帝國憲法義解》，試圖將天皇所代表的日本傳統政治倫理與現代議會民權政治的架構相結合。認爲，創設憲法的精神，第一是限制君權，第二是保護臣民的權利。對《明治憲法》第9條，他認爲："天皇爲了法律的執行或者爲了保持公共秩序的安寧，增進臣民的幸

---

①《自由論》（*On Liberty*），有的譯作《論自由》。作者約翰·密爾（John Stuart Mill，1806—1873）。密爾，又譯作繆爾，或穆勒，生於倫敦，是功利主義哲學家傑姆斯·密爾（1773—1836）的長子。

② 關於井上的情況，參見拙著《日本漢學史》第一部，上海：上海外語教育出版社，2002，285—289頁。又修訂本，上海人民出版社，2010。

③ 岩波講座《日本歷史》第17册（近代第四卷），日本東京：岩波書店，1963，326頁。

福，在必要時發佈命令，根據命令有時可變更法律。”“議會可以參與立法而不可分享主權，議會可以有議論法的權力而無制定法的權力”[①]，認爲：“把立法之權主要歸屬於議會或者依據法律而對上下進行約束，視做君民共同之事的重點，是對主權統一大義的誤解。”[②]

穗积博士：

指穗积八束（ほづみやつか，1860—1912），宇和島城下（現宇和島市）人。是國學者穗積重樹的三子。先在藩校明倫館就學，1883年(明治十六年)畢業於東京帝國大學。次年，留學德國。1889年歸國後，爲東京帝國大學(現東京大學)教授，擔任憲法講座20年以上，並曾任法科大學校長。先後任日本法制局参事官、樞密院書記官、法典調查會查定委員、貴族院議員。他在日本明治時期的“民法典論争”中，提出了“民法出，忠孝亡”之説，引起了相當的争論[③]。

通過以上的箋注説明，對筆談的内容，或可以有一個大致的瞭解。

二、關於筆談的出處和筆談者

（一）筆談的出處、背景：

1. 出處：上述筆談影印件，俱見《大儒沈子培》(上海，春申社版，1923)一書。作者是日本西本省三(白川)。此書在上海印行，日文本，數量不多。在日本也不多見，筆者調查，只有少數幾處存有此書。在中國的情況不詳，王遽常《年譜》中有引用，似乎未全部譯成中文。在有關沈曾植的研究中基本未被言及。至於這筆談，筆者寡見所及，國内尚未見論及者。

2. 從筆跡看，似乎並非一次所談。但内容有關聯，都是有關當時現實政治、法律、社會的看法，涉及世界上英、法、德、日、俄各國，非常廣泛。

3. 筆談的時間。目前未見具體記載。從内容推斷，當在1917年十月革命之後，到1922年11月沈曾植去世之間。考慮到沈曾植晚年隱居於上海威海

---

① 伊藤博文，《帝國憲法義解》，日本東京：國家學會出版，1889，52—53頁。

② 伊藤博文，《帝國憲法義解》，6—7頁。

③ 穗積八束，《法治行政》，原載《法學新報》67號。引自《穗積八束博士論文集》，日本東京：有斐閣，1913，343—346頁。

衛路二百十一號寓所"隱谷",校藏圖書,消遣度日。去世前多卧病[1],所以最後1922年的可能性似乎較小。在考慮到十月革命在中國的影響、傳佈,有個時間過程,又,據《大儒沈子培》所載《小傳》,西本"大正九年春餘愈決仰師先生"[2],大正九年,即1920年,故推測,或是在1920到1921年間所爲。

此時,正是中國歷史的一個重要的轉捩點,而沈曾植在當時又是個有影響的人物,所以,筆談的史料意義就更值得重視。如上,是此筆談的來源背景。

(二)對談者西本省三(1878—1928):省三或作"升三"。"省三""升三"日語發音同。或作"西本白川"。日本熊本菊池郡瀨田村人。曾就讀於濟濟黌(現在熊本縣立濟濟黌高等學校),日露戰爭作爲翻譯從軍。後住在上海,爲母校東亞同文書院教師,從事各種活動。辛亥革命後,1913年,與清朝遺老鄭孝胥等一同在上海創立春申社,出版週刊《上海》《上海週報》。據説還參與了溥儀的"復辟"活動。1920年前後,與沈子培交往,入其門爲弟子。編著《大儒沈子培》一書外,還撰有《康熙大帝》。回國後,死於熊本,鄭孝胥有挽詩:"親受尚書乙盒叟,共尊聖祖海藏樓。商量志事春秋在,欲仗先生訴九幽。"[3]

(三)關於《大儒沈子培》作者問題。錢仲聯先生《沈曾植集校注》的《前言》中提到:"俄國的卡伊薩林爲作《中國大儒沈子培》一書,日本西本省三爲作小傳。"有的報導説:"1912年,俄國哲學家卡伊薩林經辜鴻銘介紹來見蟄居海日樓中讀書的沈曾植,大爲感歎,寫下一篇《中國大儒沈子培》。"[4]這裹所説的卡伊薩林,當指蓋沙令伯爵(Hermann Graf Keyserling,1880—1946,或又譯爲克士林),生於波羅的海沿岸愛沙尼亞的貴族家庭。據説其妻爲奥托·馮·俾斯麥的孫女。曾爲沙俄伯爵。1911年起作環球旅行,曾來到中國,由辜鴻銘

---

① 參見錢仲聯,《沈曾植集校注》,1486頁。

② 西本省三,《大儒沈子培》,16頁。

③ 關於西本省三的生平活動,日本有蘆民治撰《西本白川傳》,現在東京外語大學等處有藏本。近年有一些相关的研究:如中山優《王道の行者　西本白川》(《中山優選集》,297—298頁,日本,《中山優選集》刊行委員会,1972)、中下正治《新聞にみる日中関係史—中国の日本人経営紙》(日本东京:研文出版,1996),還可參見如:《對支回顧録》下卷(東亞同文會,1936),《東亞先覺志士記傳》下卷(黑龍會編,1936),《日本人名大辭典》(日本講談社,2001)等。

④ 此説始於何時,容再考。現在網上和新聞報導,介紹沈曾植多作此說。不一一詳列。

介紹,見到沈曾植。後他發表《論孔教爲中國之基礎》的演講,宣傳尊孔復古思想。1914年寫成《哲學家旅行日記》(1925)[1],推崇孔子,稱孔子爲"聖人",認爲"被人崇拜的人物中誰也不能比他更有修養了"。十月革命後,逃到德國,加入德國籍。他的著作在納粹時期曾被禁。筆者查有關資料,未見"卡伊薩林"或蓋沙令所撰《中國大儒沈子培》之書。只在《一個哲學家的旅行日記》中,談到和沈曾植的見面。關於這一點,西本的《大儒沈子培》所載《沈曾植小傳》中有所論及。作者談到了辜鴻銘把卡伊薩林介紹給沈曾植的情況:"革命的第二年,有名的俄國哲學家卡伊薩林(據日語音譯)伯來到中國(原文爲"支那")之際,我給了他一封致上海沈氏的介紹信。"又談到:開始,卡伊薩林對沈並不重視,認爲他對於歐洲的瞭解不過是表面的,而見過面之後,卡伊薩林改變了看法,他這樣説:"我見到他之際,他的容貌風采,以及人物形象都使我感到滿意。對我來説,只有沈子培,是我至今見到的,中國人能力的最完全的體現。我們在他的人格中,在他的實際生活中,看到了所謂'出色的紳士',認識到在我們面前漢語中孔子所説的'君子'。""他年齡已經過了六十,但還有着青年的熱情、近乎聖者品位的嚴肅,在其舉止中,可見到如年輕少女般的優雅、灑脱之趣。他不但形式完善,而且内涵充實深到。正是沈子培,他評論意大利達芬奇、古代希歐文明,説到那顯示了'Symmetria Prisca'(Symmetry Prisca)即完美均衡意識的理想,這正是中國文化的正確的典範。"此外還談到沈是完全的保守派,講到他的政治主張[2]。

西本指出:這是"關於中國大儒沈子培在有學識的歐洲人眼中的畫像"[3]。因此,筆者認爲:雖説卡伊薩林對沈曾植確實有相當的評價,但是"大儒沈子培"這樣完全漢語的表述方式,並非出於他之口,而是西本省三的説法。卡伊薩林並没有寫過《中國大儒沈子培》一書。《中國大儒沈子培》一書,當就是筆者所見的"西本省三"所撰者。疑錢先生和王遽常先生都未曾見《中國大儒沈子培》原書。列此供進一步探討。

---

① *Reise Tagebuch Eenes Philosophen*;英文譯作:*The Travel of a philosopher*。此書的西文名有多種,此據《大儒沈子培》,26頁。

② 西本省三,《大儒沈子培》,29—31頁。

③ 西本省三,《大儒沈子培》,29頁。

三、筆談在近代中國思想文化研究中的意義

這些筆談資料的意義，有待進一步專門探討。筆者在此略述己見，以供參考。如下幾個方面，值得重視：

（一）沈曾植關於維繫中國社會秩序的基本道德理念。在清末民國初年的社會，社會政治理念大致有三個方面。一是社會主義、馬克思主義和俄國革命的思想。（李大釗、陳獨秀）相當多理想主義者，無政府主義者，還有民粹派也都傾向於左翼的"社會主義"理念。另一面是歐洲的民主主義、法制主義、實用主義思潮。（胡適、章士釗還有其他的人士）第三是傳統的清代的知識人，在辛亥革命之後，進入到共和的時代。他們已經失去了政治上的權利和地位，但他們也進行着思考，並不斷分化。沈曾植應是屬於這一派人士的。筆談資料，反映了沈曾植對中國社會深層的認識和基本追求。1920年前後，沈曾植說："禮義廉耻，自堯舜至現代，不曾改變。"1934年，蔣介石在站穩腳跟後，强調：唯有教育和"禮義廉耻""才是復興的唯一工具"[①]。又據報導，1949年，中華人民共和國成立以後，毛澤東主席也說："治國就是治吏！禮義廉耻，國之四維。四維不張，國之不國。"[②]不同的政治人物，都有類似的表述。這反映了自清末以來，中國政治學説史、思想史的一個側面。

（二）沈曾植對於當時社會政治思潮的態度。近年對沈曾植等一派人物的研究，往往重視學術、文學領域的探討，對於他們的政治活動、政治思想、社會法制思想等領域，關注相對欠缺。筆者認爲，上述的筆談中，他的如下一些看法，值得思考：

其一，對歐洲政治的看法。他認爲，那就如莊子的學説，不適用於實際的社會統治運作。這和王國維所謂"哲學上之説，大都可愛者不可信，可信者不可愛"（王國維《静庵文集·自序二》）頗爲相似。也就是説，認爲歐洲的政治理念，不適合中國的現實。其二，對近鄰日本的看法，他支持比較傾向於天皇皇

---

① 見蔣介石，《復興民族之根本要務——教養衛之要義》，參見新華網2012年12月17日：《蔣介石十上〈時代〉封面，揭秘他的縱横一生》，http://news.xinhuanet.com/photo/2012-12/17/C_124103272_5.htm。

② 見人民網，强國社區。2012年11月7日。

權一派的政治家和法學者的觀念,在他們那裏找到了共鳴。也就是説,在民主和法制的關係上,他更傾向於主張法治的權威。其三,對當時革命思潮的態度。對俄國革命,他雖未下判斷,但持懷疑態度則很明顯。關於當時的革命思潮,王國維曾有如下之説:

> 國以民爲本,中外一也。先王知民不能自治也,故立君以治之;君不能獨治也,故設官以佐之;而又慮君與官吏之病民也,故立法以防制之。以此治民,是亦可矣。西人以是爲不足,於是有立憲焉,有共和焉。然試問立憲共和之國,其政治果出於多數國民之公意乎?抑出於少數黨人之意乎?民之不能自治,無中外,一也。所異者,以黨魁代君主,且多一賄賂奔走之弊而已。
>
> 孔子言患不均,《大學》言平天下……其道不外重農抑末,禁止兼併而已……西人則以是爲不足,於是有社會主義焉,有共産主義焉。然此均産之事,將使國人共均之乎?抑委託少數人使均之乎?均産之後,將令全國之人而管理之乎?抑委託少數人使代理之乎?由前之説,則萬萬無此理;由後之説,則不均之事,俄頃即見矣。俄人行之,伏屍千里,赤地萬里,而卒不能不承認私産之制度,則曩之洶洶,又奚爲也。①

這些人物之間的思想也有互相影響和傳承的關係。或云,沒有沈曾植,便無後來的王國維。王國維上述的認識,和沈曾植有怎樣的關係呢?當可聯繫起來,進一步思考。

(三)沈曾植對於中國和歐洲文化異同的認識。他提出的中外文化不同、中國和歐洲文化對照的見解,如懷疑主義和中國的老莊思想,中國的儒學和歐洲宗教的異同,中國和日本法制的異同等等,雖尚未展開,但這些視角,在文化的比較研究中,值得注意。他的一些看法,是很值得深入思考的課題。

總之,無論對沈曾植的研究,還是對中國近代思想文化研究,乃至中外文化交流和比較的研究,這些筆談資料,都有相當的參考價值,值得我們重視。

---

① 錢基博,《現代中國文學史》,1936年增訂本,香港龍門書局影印本,1965,276—277頁。

文獻天地

霞浦摩尼教文書《四寂讚》及其安息語原本*

吉田豐　撰

馬小鶴　譯

導言

宗德曼(W. Sundermann)對摩尼教研究的貢獻是巨大的。特别是他對於摩尼教中古伊朗語(Middle Iranian)文書所作的語言學和宗教學的研究,惠及所有對伊朗語和摩尼教感興趣的學者。當百濟康義教授(1945—2004)與筆者在1980年代後期決定出版大谷收集品中的所有伊朗語殘片時,我們請他予以協助,不僅因爲他在編輯德國吐魯番藏品中的類似文書時獲得了無可比擬的經驗和能力,而且因爲他助人爲樂、總慷慨地幫人出謀劃策,這是每一個認識他的人都知之甚詳的[①]。

近年來我在日本發現了數幅保存完好的華南摩尼教繪畫,由於他健康欠佳,我未能就此請益於他,誠爲憾事。我確信他對摩尼教的淵博知識一定能

作者單位:日本京都大學文學部

譯者單位:美國哈佛大學哈佛燕京圖書館中文部

* 譯者按:此文乃吉田豐先生以英文撰成,將收入紀念宗德曼的論文集。譯者感謝吉田豐先生通過電子郵件將尚未發表的英文稿發給譯者,並惠允譯成中文,經其審閲後,予以發表;也感謝關西大學陶德民教授審閲中文譯文。

① 除了于闐語文書之外,大谷收集品中的伊朗語部分最後在1997年由三位作者合作刊佈:百濟康義(K. Kudara)、宗德曼和吉田豐,《大谷收集品中的伊朗語殘篇》(*Iranian Fragments from the Otani Collection*)(イラン語断片集成:大谷探検隊収集・龍谷大学所蔵中央アジア出土イラン語資料),京都(Kyoto),1997。

對闡明這些繪畫，特别是精心描繪的摩尼教宇宙圖的細節作出巨大貢獻[①]。宗德曼未及觸及的另一個新發現是華南的一批晚近的漢文摩尼教文書。

自2008年10月以來，刊佈了相當數量的出自中國福建省霞浦縣的漢文摩尼教文書，華人學者發表了一些討論其内容的文章[②]。這些文書保存在當地法師的後裔手中，許多寫本的年代似乎可以追溯到清代(1644—1911)。但是，就我所知，全部文書完備的清單尚未公佈，也没有任何文書完整地校勘刊佈出來。

一、《四寂讚》及其以前的研究

就像我在待刊的論文中指出的[③]，霞浦文書中有相當數量漢字音譯的中古伊朗語術語，比如“阿薩漫沙”音譯西中古伊朗語[asmān šāh]，意爲“天王，即尊貴之王(Rex Honoris)”，以及 *ye fu luo yi luo*“喋嚩啰逸啰”音譯[gabraēl(ā)]，即“(大天使)加百利(Gabriel)”。後一個術語清楚地説明音譯的基礎是中古漢語，而非早期官話(Mandarin)之類的後期漢語，因爲 *ye*“喋”的中古漢語發音爲**ngi̯ɐp*，音譯音節[gab]，而其早期官話發音則爲**jɛ*[④]。

---

① 關於這些繪畫的總體介紹見吉田豊，《在日本發現摩尼像》(“Discovery of Mani image in Japan”)，《摩尼教研究通訊》(*Manichaean Studies News Letter*) 22, 2007, pp. 21—24; 古樂慈(Zs. Gulacsi)，《新認出的摩尼教夷數(耶穌)絹畫》(“A newly identified Manichaean silk painting of Jesus”)，同上，23, 2008—9, pp. 4—6; 康高寶(Kosa Gabor)，《圖象翻譯：中國宇宙圖初探》(“Translating a vision. Rudimentary notes on the Chinese cosmology painting”)，同上，25, 2010—11, pp. 20—32.

② 康高寶在國際摩尼教研究學會(International Association of Manichaean Studies [IAMS])2013年會議上演講時，分發了一份有關論著的鉅細無遺的清單：《霞浦(福建)新出文書論著目録》(Bibliography of the new findings from Xiapu (Fujian))。關於霞浦文書的簡短概述及其發現經過，見楊富學，《樂山堂神記與福建摩尼教》，《文史》總第97輯(2011年第4輯)，135—173頁，特别是137—138頁。

③ 參閲吉田豊，《霞浦漢文文書中的中古伊朗語術語——安息文中的偉大之父的四個方面》(“Middle Iranian terms in the Xiapu Chinese texts—Four aspects of the Father of Greatness in Parthian”，待刊)。此文是以2013年9月在倫敦大學亞非研究學院(SOAS)舉行的國際摩尼教研究學會會議上我宣讀的論文爲基礎的。

④ 本文中古漢語讀音取自高本漢(B. Karlgren)，《漢文典》(*Grammata Serica Recensa*)，斯德哥爾摩(Stockholm)，1957。早期官話見蒲立本(E. Pulleyblank)，《早期中古漢語、晚期中古漢語、早期官話構擬發音詞典》(*Lexicon of reconstructed pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*)，温哥華(Vancouver)，1991。譯者按：參閲馬小鶴，《摩尼教四天王考》，《絲瓷之路》，第3輯(2012年)，122—155頁。

馬小鶴在其研究霞浦文書的一篇文章中提及一首音譯讚美詩《四寂讚》，討論了第一行的伊朗語對應詞：*ao he fu he lu shen cuo hu luo er li*“奥和匐賀盧詵嵯鶻囉[①]唎哩”[②]。馬小鶴提出與偉大之父的四個方面對應的阿拉姆語(Aramaic)和中古波斯語(Middle Persian)詞彙：*ao he fu*“奥和匐”=阿拉姆語‘*yl’h*’，意爲“神祇”，*he lu shen*“賀盧詵”=中古波斯語*rwšn*，意爲“光明”，*cuo hu luo*“嵯鶻囉”=中古波斯語*zwr*，意爲“大力”，*er li*“唎哩”=中古波斯語whyḥ，意爲“智慧”。

很幸運，陳進國和林鋆研究霞浦摩尼教資料的文章中刊佈了一幅這首讚美詩的兩頁抄本的小照片，它使我們能探索整首讚美詩[③]。正如我在待刊的論文中説明的，這些漢字音譯的是安息語(Parthian)。根據我的構擬，起首的13個字的相應的安息語術語如下：

奥和*·âu γuâ: ’w-’ [ōw-ā]

匐賀 *b’i̯uk γâ: bg-’ [baγ-ā][④]

盧詵 *luo ṣi̯ɛn: rwšn [rōšn-ā]

嵯鶻囉*dz’â γuət lâ: z’wr-’ [zāwar-ā]

唎哩弗哪*ńźi lji pi̯uət nâ: jyryft-’ [žīrīft-ā]

在我看來，除了*rwšn*之外，所有術語都以亨寧(Henning)所謂Ruf-Alef(贅語的

---

① 少數帶“口”字偏旁的字不見於字典。加“口”字偏旁這種做法常見於用來音譯外語發音的文字中，參閲吉田豊，《漢文〈下部讚〉中的摩尼教阿拉姆文》(“Manichaean Aramaic in the Chinese Hymnscroll”)，《東方與非洲研究學院通報》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies (= BSOAS)*)46(1983)，pp. 326—331(以下簡稱Yoshida, “Manichaean Aramaic”, *BSOAS* 46, 1983)，特别是328頁，註17。它們大部分與没有“口”字偏旁的字讀音相同。本文即以没有“口”字偏旁的字的中古漢語讀音構擬代替。

② 馬小鶴(Ma Xiaohe)，《福建霞浦明教遺跡》(“Remains of the Religion of Light in Xiapu County, Fujian Province”)，《歐亞學刊》9 (2009)，pp.81—108。順便説一句，他把“四寂(讚)”英譯成(Praises of) the Four Calmnesses。

③ 參閲陳進國和林鋆，《明教的新發現——福建霞浦縣摩尼教史跡辨析》，載李少文主編，《不止於藝：中央美院“藝文課堂”名家講演録》，北京：北京大學出版社，2009，343—389頁，特别是378頁。

④ 元音後面的[g]讀若(摩)擦音[γ]。中古波斯語和安息語轉寫取自德金(D. Durkin-Meisterernst)，《摩尼教中古伊朗語和安息語辭典》(*Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*)，頓浩特(Turnhout)，2004。

元音)結尾[①]。*rwšn*可能也以Ruf-Alef結尾,原來寫作*lu shen nuo*"盧詵哪",後來最後一個字抄漏了。與此類似,音譯*jyryft'* 的"哂哩弗哪"的最後一個字"哪"可能是*duo*(中古漢語=Middle Chinese[簡稱MC]*tâ)"哆"字之訛。下文我將討論此讚美詩的其他部分。

二、《四寂讚》校勘

首先,我將校勘整個讚美詩。以我從照片所見,辨認文字並無問題。除了第12行第二個字,看來像"沙"或"泳"。刊佈的照片太小,我不能辨認第1行讚美詩題目《四寂讚》下的三個字,看來這三個字不是讚美詩的一部分,而是對唱詩者的指示之類[②]。

1. 四寂讚　　送佛用
2. 奧和匐賀盧詵嵯鶻囉哂哩
3. 弗哪嵯里能阿淡渾湛摩和夷
4. 数謹你門乎弥特末羅摩尼弗
5. 里悉德健那代醯潭摩阿訶
6. 特伽稽羅縛居陣那南無波耶
7. 特羅緩步哂代醯潭摩阿訶特
8. 伽稽羅縛居陣那南無波耶馱
9. 羅緩步哂　　戒月結
10. 阿咈哩特菩和末羅摩尼里咗
11. 伽度師伽度師勿那阿羅緩那
12. 菩*沙遮伊但伽度師

此讚美詩由兩個部分組成,第一部分是第2—9行,以漢文"戒月結"結束。在

① 參閱亨寧(Walter B. Henning),《一件摩尼教祈禱文和懺悔文》("Ein manichäisches Bet-und Beichtbuch"),《普魯士國家科學院論文(柏林普魯士科學院·哲學—歷史學類)》(*APAW*)1936, No. 10, 柏林(Berlin), 1937, p. 21, n. 1.

② 馬小鶴在通信中告訴我,他辨認這三個字是"送佛用"。譯者按:譯者根據照片,辨認第12行第二個字爲"沙"比較可信。

第二部分中,*qie du shi*"伽度師"(MC **g' i̯a d'uo ṣi*)重復了三次。馬小鶴準確地將其與《下部讚》(*Hymnscroll*)中的*qie lu shi*"伽路師"(MC **g'i̯a luo ṣi*)作一比較,此詞音譯k'dwš [kādūš][①]。敦煌本"路"(MC **luo*)的起首聲母*l*相應於元音後的*d*,讀若(摩)擦音(a fricative sound),即[δ],霞浦文書的相應漢字則寫作"度"(MC **d'uo*)。這種不同似乎説明音譯系統互相不同,霞浦系統稍古於敦煌系統。因爲早期中古漢語的濁輔音(the voiced consonants)在官話中變成了清輔音(the voiceless consonants)[②],顯示此字爲濁音(the voiced pronunciation)的霞浦資料(祖本)看來要古老一些。但是,從敦煌遺書和霞浦文書都用*qie*"伽"(MC **g'i̯a*)音譯[kā]來看,我稱之爲"系統"者更像一種趨勢,而非一種嚴格的規則。

三、第3-9行

復原這首漢文音譯讚美詩的原來語言可遵循兩條途徑。一條途徑是根據這首讚美詩的漢字的中古漢語讀音考慮其可能代表的中古伊朗語(對此詩而言是安息語)的詞彙或讀音。另一條途徑是在吐魯番文書的讚美詩中搜尋其(安息語)原本[③]。迄今爲止已經刊佈了相當數量的伊朗語短詩即麥亥爾(*mahrs*),有些還被翻譯成了回鶻語。

1. 言之成理的復原

在"戒月結"前面,有二十三個字"代醯潭摩阿訶特伽稽羅縛居陣那南無波耶特羅綏步哂"在第5—7行和第7—9行重復了一遍。因此,這一段文字可

---

① Ma Xiaohe, "Remains of the Religion of Light in Xiapu County, Fujian Province," p. 93.譯者按:森安孝夫引用吴文良的釋讀:福建晉江草庵摩尼光佛石雕像左上角摩崖題記的年代是"至元五年(1339)戒月四日記"。森安孝夫認爲,"戒月"對應回鶻文čxšapt ay,出自粟特文cxš'pδ m'x,意爲"戒齋之月"。見:森安孝夫(Moriyasu Takao),《論回鶻文*čxšapt ay*與摩尼教傳入華南》("On the Uighur *čxšapt ay* and Spreading of Manichaeism into South China"),《摩尼教研究:四》(*Studia Manichaica: IV. Internationaler Kongress zum Manichäismus, Berlin, 14.-18. Juli 1997*, herausgegeben von Ronald E. Emmerick, Werner Sundermann und Peter Zieme, Berlin: Akademie Verlag, 2000), pp.430—440.

② 關於這種語音變化,見蒲立本,《中古漢語:歷史語音學研究》(*Middle Chinese. A Study in Historical Phonology*),温哥華,1984(以下簡稱Pulleyblank, *Middle Chinese*),63—68頁。

③ 我得承認一開始我忽視了這個程序。是西姆斯-威廉姆斯(N. Sims-Williams)教授建議我在已經刊佈的讚美詩中搜尋原本。

以看作代表一個語義單位，很可能是一句詩。在這句詩前面，我們發現熟悉的音譯名字“夷數”即耶穌和“摩尼”。因爲没有可識别的劃分詞彙的標示，爲了方便，我把第2—5行的文字分成三句，第一句在“夷數”之前，第三句在“摩尼”之後。

(a) 嵯	里	能	阿	淡	渾	湛	摩	和
cuo	li	neng	a	dan	hun	dan	mo	he
dz’â	lji	nəng	·â	d’âm	γuən	tậm	muâ	γuâ

這一句是接在偉大之父的四個方面後面的。雖然很難通過這些漢字識别出伊朗語詞匯，在 *bg-*’(神衹)等前面的介詞’*w-*’ [ō-w- ā] (向)誘使我們復原一個主導這個短語的動詞。接着的兩個字 *cuo li*“嵯里”(MC **dz’â lji*)可以很容易地推測其所音譯的伊朗語詞匯是 *z’ryḥ* [zārī]，意爲“憂愁地”。至於中古漢語“能阿淡”(MC **nəng ·â d’âm*)，當爲安息語以-*ām*結尾、第一人稱單數現在陳述語氣動詞或第一人稱複數現在陳述語氣/虚擬語氣動詞。但是，此動詞之詞幹則很難確定。權且猜想一下，我建議**ng’d’m*，意爲“我/我們祈求”，雖然我們預期應當作 *ng’y’m*[①]。

音譯[yišō]的“夷數”前面的四個字：*hun dan mo he*“渾湛摩和”(MC **γuən tậm muâ γuâ*)則不可解。它可能是另一個以-*ām*結尾的動詞加上贅語的元音(pleonastic vowel)。中古漢語(“渾湛”)似乎音譯 *wynd’m* [wendām]，意爲“我/我們讚美”。如果此説成立，那麽“摩和”(MC **muâ γuâ*)所譯之音**m’w’*可能又包含**’w–’* [ōw-ā]，即介詞’*w* [ō]加一個贅語的元音。這個高度假設性的重構説明這裏以一個新的動詞 *wynd’m ’w-’*，意爲“我/我們讚美~”，開始(一個新的句子)。

(b) 夷	數	謹	你	門	乎	弥	特	末	羅	摩	尼
yi	shu	jin	ni	men	hu	mi	te	mo	luo	mo	ni
i	ṣi̯u	ki̯ən	ńi	muən	γuo	mjie̯	d’ək	muât	lâ	muâ	ńi

“夷數”音譯[yišō]是明顯的，“摩尼”(MC **muâ ńi*)即教主摩尼的名字，前面的“末羅”(MC **muât lâ*)最可能是音譯[mār]，意爲“我主”，接一個元音- ā。

① 比較安息語 *ng’d*，意爲“祈禱”，*ng’y*-意爲“祈禱、祈求”。

因此“末羅摩尼”當音譯[mār-ā mānī]。在“夷數”和“末羅摩尼”之間剩下“謹你門乎弥特”(MC *kịən ńi muən γuo mjiẹ d'ək)。因爲中古波斯語 *kanīg* 當時讀若 *kanī*,最後的-g是不發音的①,而“謹你”在中古漢語中讀若** *kịən ńi*,很像其發音,我們自然會預期這裏羅列的是三聖:Yišō(夷數/耶穌)、Kanīg Rōšn(仙童女/電光佛)和 Wahman(廣大心/惠明使)。“謹你”之後的“門乎弥特”(MC *muən γuo mjiẹ d'ək)只有一點兒像 Wahman,而更接近 Wahman 的另一個名字 Manōhmēd。事實上,這個名字的俗稱 *mnγwmyδ* 出現在茨默(P. Zieme)校勘的一份摩尼教回鶻文文書中②。雖然我不知道爲什麽用以-*k* 結尾的“特”(MC *d'ək)來音譯 Manōhmēd 中最後的-*d*,但是上下文和讀音的類似足以使我們相信“門乎弥特”音譯安息語 *mnwhmyd*。

(c) 弗　里　悉　德　徤　那

fu　li　xi　de　jian　nuo

pịuət　lji　sịĕt　tək　g'ịɐn　nâ

馬小鶴把“弗里悉德”(MC *pịuət lji sịĕt tək)與《摩尼光佛教法儀略》(*Compendium*)中音譯 *fryštg*(使者)的“佛夷瑟德”(MC *b'ịuət i ṣịɛt tək)相比較,參閱米克爾森(Mikkelsen),《漢文摩尼教文獻詞典》(*Dictionary of Manichaean texts in Chinese*),頓浩特(Turnhout),2006,p. 103b。這基本上是正確的,但是用中古漢語讀若* *sịĕt* 的“悉”,而不用“瑟”(MC *ṣịɛt),説明這是音譯中古波斯語的 *prystg*,而非安息語的 *fryštg*。但是,它還接着“徤那”(MC *g'ịɐn nâ)。我們知道敦煌遺書中用“徤”(MC *g'ịɐn)來音譯伊朗語音節 *gān*,如:“遏換徤”(MC *·ât γuân g'ịɐn)音譯 *'rw'ng'n*,意爲“靈魂的工作,即施捨”,參閱米克爾森,同上書,p. 103a。因此,“弗里悉德徤那”是音譯複數形式 *frēstagān* 加上最後的元音:*frēstagān-ā*。在安息語讚美詩中出現一個中古波斯語詞彙看來有些奇怪,但是這兩種西伊朗語的混合在吐魯番文書中屢見

---

① 關於西伊朗語中長元音之後的-g之後期中亞發音,見瓦爾德施密特(E. Waldschmidt)和楞茨(W. Lentz),《耶穌在摩尼教中的地位》(“Die Stellung Jesu im Manichäismus”),《普魯士科學院學報(柏林普魯士科學院·哲學—歷史學類)》(*APAW*)1926, Nr. 4, p. 83.

② 參閱茨默,《突厥文摩尼教文獻》(*Manichäisch-türkische Texte*),《柏林藏吐魯番文獻叢刊》第五種(Berliner Turfantexte V),柏林,1975,45(375)頁。

不鮮，更非例外[①]。

(d) 此後，有一長段文字重復了兩次，但是，我未能完全釋讀一個詩節或幾個詩節。讓我們首先看一下這些字的中古漢語讀音：

代	醯	潭	摩	阿	訶	特	伽	稽	羅	縛	居
dai	xi	tan	mo	a	he	te	qie	ji	luo	fu	ju
d’ậi	xiei	d’ậm	muâ	·â	xâ	d’ək	g’i̯a	kiei	lâ	b’i̯wak	ki̯wo

陣	那	南	無	波	耶	馱	羅	緩	步	哂
zhen	nuo	nan	wu	bo	ye	tuo	luo	huan	bu	er
ď’i̯ĕn	nâ	nậm	mi̯u	puâ	ia	d’ək	lâ	γuân	b’uo	ńźi

每一個詞彙的起訖並不完全清楚。在這二十三個漢字中，最後四個字“羅緩步哂”（MC **lâγuân b’uo ńźi*）讀音類似 *rw’n bwj/bwjyd* [ruwān bōž/bōžēd]，意爲“拯救（我的）靈魂”，在此上下文中並非不恰當。我猜測“稽羅縛（居）”（MC **kiei lâ b’i̯wak (ki̯wo)*）音譯一個形容詞 *kyrbg* [kirbag]，意爲“虔誠的”。如果這一設想是正確的，那麼此前的那個詞彙可能是由 *kyrbg* 修飾的名詞。這個名詞以“伽”（MC **g’i̯a*）結尾，應該音譯最後一個輔音 **g’*-加上一個 Ruf-Alef。就像馬小鶴指出的，音譯[kādūš]的“伽度師”中的“伽”是音譯[kā]的。但是，正如我在上文提及的，中古漢語的全濁聲母（voiced initial）**g’*-可以用來音譯（伊朗語的）*g(ā)*和 *k(ā)*。因爲只有少數安息語詞匯以 *-k* 結尾，我們情不自禁要找一個詞尾是 *-ag* 的對應名詞。但是，我們仍然不能看出這個名詞從何處開始。另一方面，“伽”前面有多達七個字，它們不大像只音譯一個安息語詞匯。

頭兩個字 *dai xi*“代醯”（MC **d’ậi xiei*）誘使我們推測它們音譯伊朗語發音[dah(i/e)]、[dāh(i/e)]、[dax(i/e)]、[dāx(i/e)]等。因爲並沒有很多安息語詞匯以 *d’h*-（如 *d’hw’n*，意爲“禮物”），*dh*-（如動詞詞幹 *dh*-，意爲“給予”）和 *dyh*-（如

---

① 參閱博伊斯（M. Boyce），《摩尼教中古波斯語和安息語讀本》（*A reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*），《伊朗叢刊》（Acta Iranica）9，萊登（Leiden），1974, p. 192.

dyh，意爲“村莊”）開頭，一個誘人的假設爲第一個詞是現在時詞幹 *dh*-（意爲“給予”）的變形。第三個字“潭”（MC **d'ậm*）的首音 *d'*-和“代醯”**d'ậi xiei*可能結合在一起音譯 *dahēd*，意爲“給予（第二人稱複數祈使語氣）”。如果這個假設是正確的，我們推測“潭”（MC **d'ậm*）的音節尾-*ậm*應該音譯-*wm*，第一人稱單數的附屬代詞。因此“代醯潭摩”（MC **d'ậi xiei d'ậm muâ*）作爲一個整體可以音譯 *dahēd-um-ā*，意爲“請（你們）給我”，也有一個結尾的贅語的元音-*ā*。這樣，*kyrbg*修飾的名詞應當被視爲“阿訶特伽”（MC **·â xâ d'ək g'i̯a*）（所音譯的伊朗語詞匯），它應該是指信徒祈求耶穌和其他使徒所賜予的東西。在此上下文中，在我看來“阿訶特（伽）”音譯的詞彙最可能是*āγādag*，意爲“希望”。以“訶”（MC **xâ*）音譯*γā*實出乎意料之外，我們可以考慮這是“何”或“呵”（MC **γâ*）的訛誤。

至此我從這二十三個字中釋讀出如下的詞句：*dhydwm-' '' gdg' kybg ... rw'n bwj/bwjyd*。幾乎不可能釋讀剩下的詩節：“居陣那南無波耶特”（MC **ki̯wo d'i̯ĕn nâ nậm mi̯u puâ ia d'ək*）[①]。但是，“波耶”（MC **puâ ia*）二字使我們想起動詞 *p'y-*，意爲“守護、保護”，此詞可以與*(rw'n) bwj/bwjyd*，意爲“拯救（某某的靈魂）”相匹配。根據上文討論過的“門乎弥特”音譯mnwhmyd的例子來看，“特”（MC **d'ək*）字可以音譯-*d*，相應的，我們可以認爲“波耶特”（MC **puâ ia d'ək*）音譯 *p'y(y)d* [pāyēd]。這轉而暗示“步唎”（MC **b'uo ńźi*）音譯 *bwjyd*，而不是 *bwj*。動詞 *p'yd* 第二人稱複數祈使語氣的直接賓語應該視爲 *(ju) zhen nuo nan*“（居）陣那南”（MC **(ki̯wo) d'i̯ĕn nâ nậm*）（所音譯的伊朗語詞匯）。就像“潭”（MC **d'ậm*）的例子一樣，“南”（MC **nậm*）的音節尾也可能是音譯第一人稱單數附屬代詞-*(w)m*。但是，我仍未能提出一個可能的名詞[②]。

2. 摩尼字母的原詩及其回鶻文譯本

因爲我釋讀復原的詞彙在西伊朗語讚美詩中是如此常見的術語，遂產生了在迄今刊佈的文獻中真正發現原本讚美詩的希望。無巧不成書，《四寂讚》的伊朗語原本見於瓦爾德施密特和楞茨早在1933年就刊佈的M1367的一

① 如果“居”**ki̯wo*與前面的“稽羅縛”屬於同一個詞，一起音譯 *kyrbg*，作爲賓語的名詞則由“陣那南”所音譯。

② 關於明顯的衍字“無”，見114頁註②。

面[①]。下面即M1367的文本。

M1367

正面[②]

1. ʻyn yk pd (x)[wy](š) nwʼg(用紅筆書寫)[③]

2. ʼw bg rwšn zʼʼwr

3. jyryfṭ zʼryh ngʼyʼm

4. oo wyndʼm ʼw yyšwʻ

5. qnyg mnwhmyd mry (m)ʼny

6. ʼd fryštgʼn[④] oo dh(yd)wm

7. [ʼʼg](ʼ)dg qyrbg tnwm

8. [pʼy](dʼ)[wd] r(w)ʼn bwjyd

9. [oo dhydwm](ʼ)ʼgʼd(g) kyrbg[⑤]

10. [tnwm pʼyd](ʼw)m[rwʼn][⑥]

正如博伊斯(M. Boyce)在其目録中說的,已知尚有其回鶻文譯本[⑦]。見於

---

① 瓦爾德施密特和楞茨,《漢語和伊朗語文獻中的摩尼教教義》("Manichäische Dogmatik"),《普魯士科學院學報》(*SPAW*)1933, pp.480—607, 特别是p. 551.

② 反面有一首中古波斯語讚美詩,釋讀如下:*0/ [... šʼ dyḥ] 1/ ʼc wʼ xš ywjd ʻ r 2/ ʼʼyʼ d pd nwg nyw mwrwʼ 3/ oo wdyrʼ d ʼ br prḥ ʼ wd 4/ wʼ xš ʻy ʻyn šhr ʼ wd 5/ ʼ br šhryʼ r ʻy frwx 6/ oo kw pdyrʼ d dyny (w)[j]dhr 7/ ʼ wš bwʼ pʼ s[bʼ n] 8/ ʼ wd wynʼ rʼ g [z]ʼ [mʼ g ʼ w] 9/ zyhr ʻy j[ʼ ydʼ n]*, 參閲瓦爾德施密特和楞茨,同上文。因此,很明顯,反面的文本無助於我們釋讀《四寂讚》的第10—12行。

③ 識讀爲*(x) [wy](š)*並不確定,但是,已知有用類似方式標示曲調的:*ʻyn pd xwyš nwʼ g srʼ yy*,意爲"按其自己的曲調吟唱",參閲宗德曼,《塔吉克(Tajiks)之名的早期記載》("An early attestation of the name of the Tajiks"),收入:斯卡爾莫斯基(W. Skalmowski)和通格魯(A. van Tongerloo)編,《中古伊朗研究》(*Medioiranica*),魯汶(Leuven) 1993, pp. 163—171,特别是p. 163. 瓦爾德施密特和楞茨識讀爲*k [ ]ny*.

④ 在漢文音譯中,未見介詞*ʼd* [ad]的譯音,*fryštgʼn*被其中古波斯語對等詞*frystgʼn*所取代。這可能是文書傳抄過程中的訛誤造成的,但是我不清楚確切的原因。

⑤ []裏的無法辨認的字母是我根據漢文音譯復原的。

⑥ 我識讀爲](ʼwm)[的部分瓦爾德施密特和楞茨識讀爲](*nwm*)[,這誘使我們將其復原爲*[t](nwm) [pʼyd ...]*。但是,無法辨認的字母不止五個。此外,m是絶對肯定的,他們識讀爲(*n*)的字母更像d或字母ʼ (alif)的左半邊。我的復原純屬猜測,不過可以從《一件摩尼教祈禱文和懺悔文》(BBB)63-65刊佈的一個稍有不同的文句得到印證:*tn pʼyd ʼwm rwʼn bwjyd dhydwm ʼgʼdg qyrbg*.

⑦ 參閲博伊斯,《德國吐魯番收集品中摩尼文字所寫的伊朗語寫本目録》(*A catalogue of the Iranian manuscripts in Manichean script in the German Turfan Collection*),柏林,1960,p. 70.

MIK III 200 I (T II D 169, I), 正面第 11—16 行。這正巧與(粟特文文書)So 14411 出自同一份雙抄頁。我在這裏引用克拉克(L. Clark)的新校本和翻譯[1]。

11 pγ rwšn z-'wr ẓ-rypt nw'k p'št'[2]

12 tnkry yrwq kwyčlwk pylk'-k' ylv'r'r pyz oo

täŋri yaruk küčlük bilgäkä yalvarar biz oo

13 'wytnwr pyz kwyn ''y tnkry-k' o y'šyn tnkry

ötnuur biz kün ay täŋrikä o yašïn täŋri

14 nwm qwty o mrm'ny pryšty-l'rq' o qwt qwlwr

nom kutï o mar manï firištilärkä o kut kolur ⟨biz⟩

15 tnkrym' o 't'wyz-wmwz-ny kwyz-'dynk o 'wyz-wtwmwz-ny

täŋrim-a o ätüzmüzni küzätiŋ o üzütümüzni

16 bwšwnk o qyv qwlwr pyz o yrwq tnkry-l'rk' o

bošuŋ o kïv kolur biz o yaruk täŋrilärkä o

17 ''d'swz-yn twr'lym o 'wykrynč-lykyn

adasuzïn turalïm o ögrinčligin

18 'r'lym o

ärälim

"你們吟唱 *bag*(神祇)*rōšn*(光明)*zāwar*(大力)*žīrīft*(智慧)的歌曲!

我們祈求,我們向神祇、光明、大力、智慧祈禱。

〈我們〉請求日月之神、

電光(女)神(the God(dess) of Lightning)、以及宗教之榮

(即惠明[Wahman])、主摩尼和衆天使的神聖祝福。

噢! 我的神! 惠允保護我們的身體,惠允拯救我們的靈魂!

我們請求光明諸神的神聖祝福。

---

① 克拉克,《回鶻摩尼教文獻:文本、翻譯、評註》(*Uygur Manichaean texts. Texts, translations, commentary*),頓浩特,2013,pp. 194—200,文書B。

② 這一行我引用西姆斯-威廉姆斯和德金的校本和翻譯(同上書,pp. 137b—38a, 127a, 133b),不同於克拉克的。克拉克釋讀爲 *βaγ rōšn zāwar žīrīftnuŋ pāš tan*,翻譯爲"你們歌頌神祇、光明、大力、智慧!"

讓我們安然無恙地生活！讓我們歡樂幸福！”①

原本及其回鶻文本的發現證明我對這首讚美詩音譯文字的釋讀是正確的，尚未釋讀的“（居）陣那南”對應 *tnwm* [tanum]，意爲“我的身體”。在“（居）陣那南無”（MC **(ki̯wo) d'i̯ĕn nâ nậm mi̯u*）這四個字中只有“南”（MC **nậm*）看來是正確的，其他三個字或是抄寫的錯誤，或是原本就有誤。但是，我未能看出原來的音譯文字是什麽字，也未能想象在傳抄的過程中是如何致誤的②。霞浦文書看來保存了大量音譯的讚美詩，但是發現它們可能發生如此嚴重和出乎意料的訛誤，使那些有意釋讀它們的學者裹足不前。

四、第10-12行

如上所述，第二首讚美詩始於第10行。爲了方便（讀者），我再次重録第10—12行：

10	阿	咈	哩	特	菩	和	末	羅	摩	尼	里	咗
	a	fu	li	te	pu	he	mo	luo	mo	ni	li	zai
	·â	pi̯uət	lji	d'ək	b'uo	γuâ	muât	lâ	muâ	ńi	lji	dz'ậi

11	伽	度	師	伽	度	師	勿	那	阿	羅	緩	那
	qie	du	shi	qie	du	shi	wu	nuo	a	luo	huan	nuo
	g'i̯a	d'uo	ṣi	g'i̯a	d'uo	ṣi	mi̯uət	nâ	·â	lâ	γuân	nâ

12	菩	沙	遮	伊	但	伽	度	師
	pu	sha	zhe	yi	dan	qie	du	shi
	b'uo	ṣa	tśia	·i	d'ân	g'i̯a	d'uo	ṣi

---

① 下面劃綫的部分不見於安息文讚美詩。

② 馬小鶴提請我注意，常見的佛教日常用語“南無”音譯梵文 *namo*，意爲“致敬”。看來是在當地摩尼教徒已經無法理解這整個讚美詩時，（抄寫之際）就加了一個多餘的“無”字。見下文討論的 *qie du shi luo po suo*“伽度師囉婆娑”的類似例子。

在《四寂讚》的最後部分，我們發現一些已經熟悉的漢字組合："末羅摩尼"音譯[mār-ā mānī]，"伽度師"（出現三次）音譯[kādūš]，以及"羅緩"音譯[ruwān]。"羅緩"前面是"阿"（MC *·*â*），後面是"那"（MC *nâ*）；這個"那"可能代表[ruwān]後面接着的Ruf-Alef。"阿"音譯[a/ā]，在另一個"那"字後面，不代表Ruf-Alef，因爲"那"已經代表了。如果我們考慮到在敦煌遺書中，伊朗語字首輔音*r*-前面總是加一個以聲門塞音（a glottal stop）開始的字，例如，"阿羅所底弗哆"（MC *·*â lâṣi̯wo tiei pi̯uət tâ*）音譯*r'štyft*[①]，那麽應該認爲"阿羅緩那"音譯[ruwān-ā][②]。

剩下的字"阿咈哩特"（MC *·*â pi̯uət lji d'ək*）可以很容易地復原爲*āfrīdag*（意爲"神聖"）。下一個詞"菩和"（MC *b'uo ɣuâ*）可能音譯*bawā*（*bw*-的第二、第三人稱單數虛擬語氣，意爲"成爲"）。

很難理解這行剩下的*li zai*"里哉"（MC *lji dz'âi*），這應該是一個獨立的詞，因爲接着是"伽度師伽度師"*kādūš kādūš*。這可能是一個抄寫錯誤，但是我並不確定。在霞浦文書的另一份音譯讚美詩中我們看到*fu li zai de jian*弗哩哉德健（MC *pi̯uət lji dz'âi tək g'i̯ɐn*），這最可能音譯*frēstagān*[③]。在我看來，"里哉"是音譯*frēstag*（使者）的*fu li zai de*"弗里哉德"的訛誤，甚至是音譯*frēstag rōšn*（光明使者）的*fu li zai de lu shen*"弗里哉德盧詵"的訛誤。我們也得注意，《四寂讚》的這部分不是安息語，而是中古波斯語。我想我的這個假設可以從陳和林，同上引論文第382頁圖34刊佈的另一份霞浦文書得到印證。我們在那裏讀到：*a fu li te pu he mo luo mo ni fu li xi de lu shen*"阿弗里特菩和末羅摩尼弗里悉德嚧詵"。前一半與《四寂讚》第10行一致，後一半*fu li*

---

① 關於這一點，參見吉田豊，《漢字音譯摩尼教中古伊朗語術語考》（"Kanyaku Manikyō Bunken ni okeru Kanjionshasareta Chūsei Irango ni tsuite 漢訳マニ教文献における漢字音写された中世イラン語について [Remarks on Manichaean Middle Iranian Terms Transcribed in Chinese Script]"），載《内陸亞細亞語言研究》（内陸アジア言語研究/*Studies on Inner Asian Languages*）2 (1986 [1987]), 1-15及表格，特別是p. 5.

② 我們也可以參考見於吐魯番文書的*rw'n*的變體'*rw'n*。

③ 參閱林悟殊，《明教五佛崇拜補説》，《文史》2012年3輯，401頁，他在那裏從一份霞浦文書中引用了另一首音譯讚美詩。我得承認，林悟殊引用的音譯讚美詩對我來説大部分不可理解。

xi de lu shen"弗里悉德嚧詵"可以很容易地看出是音譯*frēstag rōšn*[①]。

如我上文提及的,接着的"勿那阿羅緩那"(MC **miuət nâ ·â lâ γuân nâ*),最後四個字"阿羅緩那"音譯ruwān-ā。高本漢構擬的中古漢語讀音可以説明"勿那"應該音譯*man*-ā,意爲"我的",因此這兩個詞結合在一起代表*man-ā ruwān-ā*,意爲"我的靈魂"。但是這個假設遇到嚴重的困難,因爲在這首讚美詩祖本撰寫的唐代,"勿"(MC **miuət*)的開端輔音應該成爲唇齒音*v*-[②]。但是,用於音譯的漢字的準確發音,以及相應的霞浦文書的音譯系統,作爲整體來説仍然不完全清楚。例如,我們看到的,第1行的"匐賀"(MC **b' iuk γâ*)音譯bg' [baγ-ā],在此例中,"匐"(MC **b' iuk*)字的輔音變成一個唇齒音,用於音譯開端的濁塞音[b]。因此,至少有可以假設"勿那"音譯[man-ā]。

更困難的是"菩沙"(MC **b' uo ṣa*)。"沙"的識讀不是絶對確定的,但是這個字不僅常見於伊朗語術語的音譯,而且常見於梵文術語的音譯。我不知道怎樣將其復原,我再次假設這兩個字是**pu he sha di*"菩和沙地"(MC **b' uo γuâ ṣa d' i*)之類較長字串的訛誤。"菩和沙地"可能音譯*bw' š' d(yḥ)*,意爲"願(我的靈魂)歡樂!"或"願(我的靈魂)有歡樂!"[③]

倒數第二的詞組"遮伊但"(MC **tśia ·i d' ân*)音譯**čāidān/čaidan*這樣的發音。此詞以粟特文字母拼寫爲**c' yδ' n*,事實上這樣的詞確實見過一次。西姆斯-威廉姆斯在屬於俄藏的一份寫本中發現了這個詞,並提議將其翻譯爲"庇麻(Bema)"[④]。他將此詞勘同於亨寧曾探討過的安息語*j' yd' n*,亨寧認爲此詞出自漢語*zhai tan*"齋壇"(MC **tṣai d' ân*),意爲"祭壇"[⑤]。此讚美詩前面,第9行有"戒月結",意爲"戒齋之月的結束",(詩裏有)指稱庇麻的詞彙並非文

---

① 同樣的短語又見於楊富學上引論文第143頁上所刊佈的文書。它寫道:*a fu li de pu he mo luo mo ni fu li zai de lu shen*"阿咈哩特菩和味囉摩尼咈哩咗特嚧詵"。

② 參閲Pulleyblank, *Middle Chinese*, pp. 68—69.在敦煌遺書中,中古漢語唇齒音音譯[f],或者讀若擦音[β]的元音後的*b*,比較:"阿勿"(MC **·â miuət*)音譯'br [abar > aβar]。

③ 假設"菩"是"*菩和"之訛,上引不同霞浦文書中幾次出現過"*菩和"可以支持這個假設,至於將"沙"復原爲*sha di*"*沙地"則純屬猜測。但是,"沙地"確實兩次出現在林悟殊,《文史》2012/3, p. 401上引用的一份霞浦文書的另一首音譯讚美詩中,雖然其上下文對我來説仍無法理解。

④ 參閲西姆斯-威廉姆斯,《列寧格勒藏粟特語殘卷》("The Sogdian fragments of Leningrad"),《東方與非洲研究學院通報》(*BSOAS*)44, 1981, pp. 236—237.

⑤ 參閲亨寧,《摩尼教的齋戒》("The Manichaean fasts"),《英國皇家亞洲學會雜誌》(*JRAS*)1945, pp. 146—164,特别是p. 155.

不對題；摩尼教庇麻節正是在戒齋一個月之後。但是，在完全是中古波斯語的讚美詩中不應出現一個源自漢文的詞彙，這裏應該出現一個讀音類似"遮伊但"的中古波斯語詞彙。我們可以很容易地想到*j' yd' n*[jāidān]，意爲"永恒（地）"，這個詞在中古波斯語讚美詩中相當常見。有可能唐代這首讚美詩第一次被音譯時，譯者覺得很難音譯塞擦音[j]，中古漢語中没有這個音。因爲没有確切符合的音，他被迫選擇一個近似的音，結果選擇了對應的清輔音[č]。巧的是，敦煌遺書《下部讚》中此詞音譯成*re yi lan*"喏夷嚂"（MC **ńźi̯a i* lân）；那時開端輔音"喏"（MC **ńźi̯a*）發音帯一個濁擦音[ž]。就此而言見上文"步呬"應當音譯*bwjyd* [bōžēd]。

五、音譯系統：霞浦文書與敦煌遺書的比較

在一份霞浦文書中，摩尼的母親Maryam被稱爲*mo yan*"末艷"（MC **muât i̯äm*）[①]，在《摩尼光佛教法儀略》裏她則被稱爲*man yan*"滿艷"（MC **muân i̯äm*）。顯然，"末艷"是更精確地音譯，而"滿艷"看來經過修飾，以使這個名字在漢文裏漂亮一些[②]。霞浦文書中發現的音譯整個來説，類似我們在敦煌遺書中所發現者，但二者並不完全一樣。霞浦文書音譯的有些特點可以簡述如下。

1）中古漢語濁輔音比較經常對應於伊朗語的濁音，比如，"匐賀"**b' i̯uk* γâ音譯 [baγā]。在敦煌遺書中，漢語開端的鼻音*n*-去鼻音化而讀若*nd/d*-，有時用於音譯伊朗語的濁塞音d，比如，"那呼和"（MC **nâ xuo γuâ*）音譯*d' hw' n* [dāhwān]，意爲"禮物"。也參閲我把"代醯潭摩"（MC **d' ậi xiei d' ậm muâ*）復原爲[dahēd-um-ā]。這個特點明確地顯示霞浦文書（的祖本）要比敦煌遺書稍微古老一些。也值得注意：在少數例子中，比如*fu he*"匐賀"音譯[baγā]，甚至唇齒音化（labiodentalization）也未遵守[③]。

---

① 參閲元文琪，《福建霞浦摩尼教科儀典籍重大發現論證》，《世界宗教研究》2011年5期，169—180頁，特别是第167頁。

② 字面意思而言，"末艷"意爲"終了—美麗"，而"滿艷"意爲"十分—美麗"。

③ 但是，在大多數情况下，唇齒音化是遵守的，比如以"嚧嚩逸啰"（MC **luo b' i̯wak i̯ĕtlâ*）音譯[rufaēl]。

2）伊朗語元音後的*d*讀若擦音，在敦煌遺書中以*l*-開始的漢字來音譯，但是在霞浦文書中則以（高本漢系統中）濁塞音*d'*-開始的漢字來音譯：*qie du shi*"伽度師"可與*qie lu shi*"伽路師"相比較，音譯*k'dwš* [kādūš]，意爲"聖哉"。也參閲"遮伊但"（MC **tśia ·i d'ân*），我提出將其復原爲[ǰāidān]，可與*re yi lan*"喏夷囒"（MC **ńźi̯a i lân*）相比較。可以觀察到關於元音後的*b*的類似現象，關於這一點，見我下文關於霞浦文書音譯阿拉姆語（Aramaic）*l'b'*，意爲"向父親"的討論。

3）在霞浦文書中，我們經常發現伊朗語詞彙接一個贅語的元音-*ā*，例子很多。這個特點可以解釋霞浦文書中耶穌的一個奇怪的名字，它經常寫作"夷数和"（MC **i ṣi̯u ɣwâ*）而不是簡單的"夷数"。依我看來，带一個特殊元音的名字，即*yišō-w-ā*，後來（元音）被當成其名字的一部分[①]。我們可以注意，带着Ruf-Alef的拼法*yyšw''*確實出現在吐魯番文書中，參閲德金，上引詞典，p. 376a。

4）以*r*-開頭的伊朗語詞彙，（在霞浦文書中）絶大部分没有一個代表詞首加元音（prothetic vowel）的字，而在敦煌遺書中均有代表詞首加元音的字。一個佳例是*lu shen*"盧詵"（霞浦）對比*wu* (MC **·uo*) *lu shen*"烏盧詵"（敦煌）音譯*rwšn* [rōšn]。

5）很明顯，我們不得不假設，由於這些音譯讚美詩經過長期傳抄，錯誤百出，當地摩尼教徒們應該已經無法理解其含義了。

馬小鶴在其與我的個人通信中讓我留意一份題爲《興福祖慶誕科》的霞浦文書，我注意到第8頁正面有一首讚美詩，與我研究過的敦煌遺書《下部讚》第二首音譯讚美詩相同[②]。預期對這兩個文本的全面比較可以揭示霞浦文書音譯讚美詩的特點。以第一詩節音譯阿拉姆語*k'dwš l'b'*，意爲"聖哉向父親"爲例。在霞浦文書中，它音譯爲*qie du shi luo po suo*（MC **g'i̯a d'uo ṣi lâ*

---

① 林悟殊，《霞浦科儀本〈奏教主〉形成年代考》，《九州學林》31 (2013)，102—135頁，特别是第115—117頁，解釋與此不同。

② 參閲 Yoshida, "Manichaean Aramaic", *BSOAS* 46, 1983, pp. 326—331.很巧，偉大之父的四個方面的中古波斯語對應詞彙見於這首讚美詩。它寫作：*yi zai lu shen su lu he xi*（MC **i dz'âi luo ṣi̯ɛn suo luoɣwâ xiei*）"夷咗嚧咣蘇路和醯"，而敦煌遺書中的對應詞彙爲*yi sa wu lu shen zuo lu yu yu xi*（MC **i sât ·uo luo ṣi̯ɛn dz'uo luo ·i̯uət jiu xji*）"夷薩烏盧詵祚路鬱于呬"。

b' uâ sâ)"伽度師啰娑娑",而敦煌遺書的相應部分音譯爲 *qie lu shi luo wang* (MC **g' i̯a luo ṣi lâ mi̯wang*)"伽路師羅吂"。霞浦文書原來特有的筆誤或訛誤也引人注目:一個粗心的抄寫者明顯地受一個常見的音譯 *svāhā* 的佛教術語 *suo po he*(MC **sâ b' uâ xâ*)"娑婆訶"的影響,在最後的"娑"字後面添了一個 *sa*"娑"字。

六、結論

我現在逐節復原其中古波斯語詞彙以總結我的研究[①]。

四寂讚　送佛用

1. 奥和　匐賀盧詵　嵯　鶻　囉哂哩　弗　哪　嵯里　能　阿淡

ao he fu he lu shen cuo hu luo er li fu nuo cuo li neng a dan

'w' bg' rwšn' z'wr' jyryft' z'ry *ng'y'm'

[ō-w-ā baγ-ā rōšn-ā zāwar-ā žīrīft-ā zārī niγāyām-ā]

向神衹、光明、大力(和)智慧,我們謙卑地祈禱。

2. 渾　湛　摩　和　夷　数　謹你　門　乎弥　特末　羅　摩　尼弗里悉德　健　那

hun dan mo he yi shu jin ni men hu mi te mo luo mo ni fu li xi de jian nuo

wynd'm''w' yyšw knyg mnwhmyd mr' m'ny frystg'n'

[wendām-ā ō-w-ā yišō kanī (g) manōhmēdmār-ā mānī frēstagān-ā]

我們讚美耶穌、仙童女(和)惠明、主摩尼(和)衆使徒。

3. 代　醯　潭　摩阿訶特伽稽　羅　縛居

dai xi tan mo a he te qie ji luo fu ju

dhydwm''g'dg' kyrbg

[dahēdum-ā āγādag-ā kirbag]

給予我(我的)虔誠的希望。

---

① 復原的文本中,在並非完全根據相應漢字復原的詞前面加上了星號*。

4. 陣 那 南 無 波 耶特 羅 緩 步 呩

zhen nuo nan wu bo ye te luo huan bu er

*tnwm p'yd rw'n bwjyd

[tanum-ā pāyēd ruwān bōžēd]

保護我(我的)身體(和)拯救(我的)靈魂。

5. 代 醯 潭 摩阿訶特伽 稽羅 縛居

dai xi tan mo a he te qie ji luo fu ju

dhydwm' 'g'dg' kyrbg

[dahēdum-ā āγādag-ā kirbag]

給予我(我的)虔誠的希望。

6. 陣 那 南 無 波 耶 馱羅 緩 步 呩

zhen nuo nan wu bo ye tuo luo huan bu er

*tnwm p'yd rw'n bwjyd

[tanum-ā pāyēd ruwān bōžēd]

保護我(我的)身體(和)拯救(我的)靈魂。

戒月結

7. 阿咈哩特菩和 末羅 摩 尼 里 咗

a fu li te pu he mo luo mo ni li zai

''frydg bw' mr' m'ny *frystg *rwšn

[āfrīdag bawā mār-ā mānī frēstag rōšn]

神聖的是末摩尼,光明使者!

8. 伽 度師 伽 度 師

qie du shi qie du shi

k'dwš k'dwš

[kādūš kādūš]

聖哉！聖哉！

9. 勿 那 阿 羅 緩 那菩 *沙

wu nuo a luo huan nuo pu sha

mn' rw'n' *bw' *š'd(yḥ)(?)

[man-ā ruwān-ā bawā šād(īh)]

願我的靈魂歡樂！

10. 遮 伊 但 伽 度 師

zhe yi dan qie du shi

j'yd'n k'dwš

[jāydān kādūš]

永遠神聖！

正如我上文提及的，華人同行提及未刊佈的霞浦文書中有一些音譯讚美詩。我希望本文將對闡明這些未刊佈的讚美詩有所貢獻。

意大利漢籍的搜集*

高田時雄　撰

趙大瑩　譯

意大利自古以來就與中國有着很深的關係。姑且不論馬可·波羅，僅回顧16世紀末自羅明堅、利瑪竇等意大利籍的耶穌會傳教士開始，天主教在中國傳教而產生的中國研究，意大利可稱是無可爭議的歐洲中國學的發祥地。但是歐洲的中國學中心後來轉移到法國。近代以來，與英國、德國等國家中國學研究的積極推進相比，意大利則幾乎沒有產生專門的學者。由於意大利完成近代國家的統一較晚(1861)，不能夠從國家角度大力組織充分的中國學研究。但羅馬作爲天主教會的大本營，通過傳教士及其支持者——西班牙、葡萄牙王室等贊助的各種渠道，很早開始就有很多文獻傳來，主要是梵蒂岡、傳信部(Propaganda Fide)和傳教修會本部等所傳承下來的文獻。意大利統一國家成立後，佛羅倫薩、羅馬等大學裏設立了中國學講席，講席擔任者們開始大力搜集漢籍。

由此，現在意大利所保存的漢籍可以分成兩大部分：即隨着初期傳教而獲得的明末刻本等古籍和近代以降新意大利中國學講席擔任者們搜集的書

作者單位：日本京都大學人文科學研究所

譯者學習、工作單位：北京大學歷史學系、國家圖書館古籍部

* 譯者注：原文分(上)、(下)分載於 *Eastern Book Review* (244), pp. 2-6, 東方書店, 2001-06, 和 *Eastern Book Review* (245), pp. 2-6, 東方書店, 2001-07。經高田時雄教授授權，譯爲中文。此文譯稿經高田時雄教授、法國遠東學院米蓋拉女士和國家圖書館鮑國强研究員的指正，特此致謝。

籍。然而意大利漢籍的搜集，與英國、法國、荷蘭、德國、奥地利圖書館所藏漢籍已經揭示的情況不同，其現狀很少爲人所知。筆者在近六七年間，有幸每年赴意大利考察，調查了約20個圖書館收藏的漢籍，因此想把對這些機構漢籍搜集的大體情況加以總結。調查結果的全貌，筆者將與意大利同事共同公佈一個意大利所藏漢籍聯合目録，這裏主要想介紹意大利漢籍收藏機構及其漢籍收集的情況。

首先，毋庸置疑要介紹梵蒂岡圖書館。梵蒂岡雖然在地理上位於意大利領土内，但政治上並不屬於意大利，所以這裏不作爲意大利漢籍收藏機構進行介紹。梵蒂岡圖書館與中國有關的文獻的收集情況，以前筆者撰有短文介紹[①]，可能的話請讀者參考。此外，梵蒂岡所藏漢籍已有伯希和編制的簡目(1922)，筆者對該目録進行了補編，基本能夠知道其藏書的整體情況[②]。

這裏補充若干與梵蒂岡有關的情況。1622年，格里高利十五世(Gregorius XV)創設的傳信部内，先後收藏了巴貝里尼文庫(Biblioteca

---

①《梵蒂岡圖書館的中國文獻搜集》(ヴァチカン圖書館の中國關連蒐集について)，《日佛東洋學會·通信》第20號(1995年12月)，3—6頁。

② 伯希和的簡目原稿是打印本，没有使用漢字，因此很難利用。數年前筆者曾將該目録改定後，正式編輯出版：Paul Pelliot, *Inventaire sommaire des manuscrits et imprimés chinois de la Bibliothèque Vaticane*, revised and edited by Tokio Takata, Italian School of East Asian Studies, Reference Series 1, Kyoto, 1995. Tokio Takata, *Supplément à l' Inventaire des livres chinois de la Bibliothèque Vaticane*, Documentation Center for Oriental Studies Series 7, Kyoto 1997(高田時雄編，《梵蒂岡圖書館所藏漢籍目録補編》，京都大學人文科學研究所東洋學文獻中心叢刊第7册)。譯者按：此书郭可中譯本，由《梵蒂岡圖書館所藏漢文寫本和印本書籍簡明目録》和《梵蒂岡圖書館所藏漢籍目録補編》組成，2006年在北京由中華書局出版。

Barberiniana)[1]、博爾吉亞文庫(Biblioteca Borgiana)[2]等名家藏書,其中的亞洲諸國文獻内含有相當數量的漢籍。这些藏书内早期传来的藏品不少。博爾吉亚文库(Borgiana)入藏了全部意大利中國學者安東尼·蒙突奇(Antonio Montucci, 1762—1829)所藏的漢籍。19世紀初歐洲中國學草創時期,蒙突奇與雷慕沙[3]、克拉普羅特[4]等學者一樣活躍。這些書籍在1902年移交給梵蒂岡

---

① 譯者注:原文Biblioteca Barberiniana,米蓋拉女士補充爲:Barberiniani orientali Barb. or.,特此致謝。教皇烏爾班八世(Pope Urban VIII,1623—1644任教皇)是最後一位用武力擴大領地的教皇,教會藝術的突出貢獻者,教會改革家。他三歲喪父,由叔叔——宗座總書記官(Apostolic Protonotary)佛朗西斯科·巴貝里尼(Francesco Barberini)撫養,16歲時成爲叔叔的繼承人。在叔叔去世後,他繼承了大量遺産,在羅馬購買了一座宮殿,修建成爲豪華的文藝復興風格住所。他成爲教皇後,大量起用家族成員,先後將他的兄弟大安東尼(Antonio Marcello Barberini, the elder, 1569—1646)、侄子佛朗西斯科(Francesco Barberini, 1597—1679)和小安東尼(Antonio Barberini, the younger, 1607 —1671)選爲樞機主教。授予他侄子的兄弟塔迪奥(Taddeo Barberini, 1603—1647)諸多頭銜,如帕利斯蒂那王子(Prince of Palestrina)、羅馬地方長官(Prefect of Roma)等。通過這樣的網絡,烏爾班八世建立起了龐大的巴貝里尼王朝。在位期間,他的家族積聚了1億零5百萬斯庫多的財富。其家族的大量藏書形成了巴貝里尼文庫。他任教皇期間,還爲耶穌會創立者依納爵·羅耀拉(Ignatius of Loyola,1491—1556)和沙勿略(St. Francois Xavier, 1506—1552)封聖;1633年傳喚伽利略到羅馬,勸他撤銷日心說著作;此外1638年發佈教諭,廢除耶穌會對中國和日本的傳教壟斷,允許其他修會和教派到那裏進行傳教。

② 譯者注:Borgiani cinesi Borg. cin.。斯特凡諾·博爾吉亞(Stefano Borgia, 1731—1804),傳信部秘書長,意大利羅馬天主教樞機主教、神學家、文物學家、歷史學家、收藏家。他在韋萊特里創立了一座博物館,並窮其一生收集了驚人的錢幣、手稿(尤其是埃及土語的)、地圖、珍本書籍、紀念章、古代考古文物和藝術品,成爲當時最爲知名的收藏。博爾吉亞將他的收藏開放給學者研究,無論國籍和種族,均給予大量的支持。博爾吉亞逝世後,他收藏的埃及土語手稿被分開收藏:非聖經類手稿送往那波利,存放在博爾吉亞圖書館(Biblioteca Borbonica),後來稱爲維托里奥·伊曼紐爾三世圖書館(Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele III),1860年以後稱爲那波利國立圖書館(Biblioteca Nazionale);聖經類手稿,除了錯拿到那波利的部分,與錢幣、紀念物等一起交給了傳信部,形成博爾吉亞博物館(Museo Borgiano)。20世紀初,博爾吉亞博物館的手稿轉交給梵蒂岡圖書館(Vatican Library)。博爾吉亞致力於鼓勵宗教當地語系化和方言禮儀的應用,例如傳信部鼓勵設立中國主教。見Mariano Dias, "Fr. Caetano Vitorino de Faria", in Teotonio R. De Souza ed., *Essays in Goan History*, New Delhi: Concept Publishing company, 1989, p. 146. 對博爾吉亞生平簡介,參見天主教百科全書中的詞條:Paolino da San Bartolomeo, *Vitae Synopsis Steph. Borgiae* (Rome, 1805)。博爾吉亞錢幣、手稿等的收藏,參見Jacob Georg Christian Adler, *Mvsevm cvficvm borgianvm Velitris*. Romae, apvd A. Fvlgonivm, 1782. 博爾吉亞藏書的介紹,參見Jörgen Zoega, *Catologus Codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome, 1810以及M. Enrica Lanfranchi Giovanna Granata, *La biblioteca del cardinale Stefano Borgia* (1731-1804), Bulzoni, 2008.

③ 譯者注:Jean Pierre Abel-Rémusat(1788—1832),法國漢學家,法蘭西學院首位漢學講席。

④ 譯者注:朱利斯·海恩里希·克拉普羅特(Julius Heinrich Klaproth, 1783—1835),德國語言學家、歷史學家、人種學家、東方學家和探險家。他曾與雷慕沙一起,用批評的方法將東亞學基礎研究轉向科學學科。他的父親是著名的鈾、鋯、鈰等元素的發現者——化學家馬丁·海恩里希·克拉普羅特(Martin Heinrich Klaproth, 1743—1817)。

圖書館代管,現在保存在梵蒂岡,其餘的漢籍由繼承傳信部附設學院(Collegio)的宗座傳信大學(Pontificia Università Urbaniana)收藏。數量頗多,出版年代均爲自清末到民國初年,值得看的不多。

除了梵蒂岡,意大利最大的漢籍收藏機構是羅馬的國立中央圖書館(Biblioteca Nazionale Centrale)[①]。其東方部(Sezione Orientale)所藏漢籍有1500種15000册,數量上超過了梵蒂岡,並有相當多的珍本。其中有1837至1847年在中國代牧的羅類思(Ludovico de Besi, 1805—1871)帶來的劉文泰《本草品匯精要》彩繪抄本等爲代表的漢籍[②]。意大利在70年代做了部分複製,幾年前日本將全册影印出版[③]。

實際上該圖書館是在意大利統一後,接收了作爲耶穌會學院的羅馬學院(Collegio Romano)圖書館的文獻。因此耶穌會留存下來的古籍大多藏在這裏。如果我們要調查耶穌會在中國刊刻書籍的情况,羅馬國立中央圖書館與梵蒂岡圖書館、法國國家圖書館等機構一樣,不失爲重要的收藏單位。今天,耶穌會本部設立了檔案館(ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu),衆所周知,其中保存了耶穌會海外傳教有關的大量檔案,自利瑪竇開始的耶穌會士們的重要報告、書信,都有保存,其中有少數漢籍混入其中,數量不多。這些漢籍最後轉歸羅馬國立中央圖書館。

該圖書館漢籍來源不僅僅是耶穌會羅馬學院。其他派别修會,例如屬於方濟各會的阿拉科埃里聖母瑪利亞教會(Basilica di Santa Maria in Ara Coeli)舊藏,也常常能夠見到。方濟各會對在中國出版的書籍的系統研究依然不存,像這樣現存的資料亟待整理。

該圖書館也收藏從教會以外流入的漢籍。以日本文學爲中心,在羅馬大

---

① 羅馬國立中央圖書館中的漢籍收集情况,參看該圖書館的東方部主任Marina Battaglini女史著《國家圖書館東方收藏:中日藏品》,载於《图书馆研究论文集——起源,过程和故事》(" I fondi orientali della Biblioteca Nazionale: le collezioni cinese e giaponese", *Le fonti, le procedure, le storie: raccolta di studi della Biblioteca*, Roma, Biblioteca Nazionale, 1993, pp. 35-44),以及同著者的《漢文古籍:重拾一份被忽視的遺産》,載於《明清研究》("Old Chinese Books: Reclaiming a Neglected Heritage", *Ming Qing Yanjiu*, Napoli-Roma, 1996, pp. 13-27)。以上兩文,概括了意大利漢籍搜集的整體要點。

② 詳見Giuliano Bertuccioli,《记〈本草品匯精要〉》,《東方研究雜誌》第29卷("Nota sul Pen-ts'ao P'in-Hui Ching-Yao", *Rivista degli Studi Orientali*, Vol.29 (1954), pp. 247-251)。

③ 東京:科學書院,1997年。

學講授遠東語言文學的汪瑟士(Carlo Valenziani)[①]所藏日籍、漢籍,在他去世的1896年,分幾次由羅馬國立中央圖書館購入或接受寄贈。同樣在羅馬大學講授中國學的諾全提尼(Lodovico Nocentini)[②]在義和團事件之際,將意大利軍隊擄掠的約6000册漢籍交至羅馬國立中央圖書館,這是他對該圖書館極大的貢獻。這些書籍中有很多裝幀精美的殿版書,上面還殘留着軍靴踩踏過的痕跡,讓人感到歷史的悲哀。諾全提尼後來把西德二郎著《中亞細亞紀事》(1886)一書翻譯成意大利語[③]。同樣在義和團事件中獲得的戰利品,即保存在北京意大利領事館的2600册漢籍,經由當時領事館的通譯韋大利(Guido

---

① 譯者注:汪瑟士(1831—1896),生於羅馬,羅馬大學法學專業畢業。他有很强的語言能力,尤其擅長法語。30歲左右,汪瑟士對中文和日文産生了濃厚的興趣,開始刻苦學習。儘管沒有去過中國和日本,但他卻能以一口標準的官話與中國外交官交談。1876年,汪瑟士被選爲羅馬大學東方語言文學系的教授,研究特長是日本語言文學。加入林賽研究院後,他發表了很多論文,使歐洲人了解了遠東的文明。在日本,汪瑟士教授非常出名,他與當時的內閣總理大臣伊藤博文(Ito Hirobumi)關係非常好。日本人感謝他讓歐洲了解了日本,授予他"瑞寶章"(Sacro Tesoro)。瑪麗娜·巴達里尼(Marina Battaglini)研究指出,1877年3月,羅馬大學圖書館接受汪瑟士的建議,從他的私人藏書中購買了第一批中文圖書。而汪瑟士本人的收藏大約包括450種中文和日文書籍,以及750種關於遠東的西文著作。1881年他被授予"中文和日文書籍榮譽收藏者"稱號。1902年,圖書館接受了汪瑟士遺孀出售的最後一批圖書。見瑪麗娜·巴達里尼《卡羅·瓦蘭齊亞尼收藏的漢學研究的詞典及圖書》(鄒雅艷譯,《國際漢學》第20輯,鄭州:大象出版社,2010,222—223頁。該文附録有關於漢學研究的29部詞典和54部漢語語法書籍和手册清單,226—234頁。)

② 譯者注:諾全提尼 (1849—1910),意大利漢學家。1883年,諾全提尼被意大利政府派往中國留學,同時在意大利駐上海領事館做翻譯。他在領事館工作了5年後返回意大利,於1899年成爲羅馬大學漢語專業的第一位教授。參見馬西尼,《意大利漢語教學與研究概況》,載於《世界漢語教學學會通訊》2009年2期,6頁。關於諾全提尼的研究成果,有施古德(Gustaaf Schlegel, 1840—1903)在《通報》1894年第5卷第3期發表的諾全提尼著《中國人發現美洲》的書評("La scoperta dell' America, attribuita ai Cinesi by Lodovico Nocentini", *T' oung Pao*, Vol. 5, No. 3 (1894), pp. 291-298)。諾全提尼再版了耶穌會士Giuliano Baldinotti(1591—1631)1626年11月12日發自澳門的關於中國的通信報告,即 "Il viaggio del. P. G. Baldinotti al Tonchinonel 1626 ", *Rivista d' Italia*, a.VI, Vol.I, Fasc. 3-4, marzo-aprile1903, pp. 423-430. 瑪麗娜·巴達里尼前引文也指出,諾全提尼在汪瑟士之後擔任羅馬大學主講教授并繼承"榮譽收藏者"稱號,他繼續書籍的整理工作,同時致力於豐富中文藏書的工作。1901—1903年期間,圖書館收集到意大利駐北京公使館裏的來自意軍駐京司令部的中文圖書。諾全提尼將汪瑟士藏書、羅馬學院圖書館收藏的與中國和日本有關係的耶穌會傳教士書籍,以及從羅馬書市和私人處購得的圖書進行整理,將東方語言寫的書和西方書加以區分,爲西文書做了一個新的書目,直至他1910年去世。見《卡羅·瓦蘭齊亞尼收藏的漢學研究的詞典及圖書》,223頁。

③ 西德二郎《中亞:一個日本外交官的遊記和研究》(Tocugirò Nisci, *L' Asia Centrale. Note di viaggio e studi di un diplomatico giapponese*, Torino, Unione tipografico editrice torinese [UTET], 1911)。榎一雄,《中央亚细亚旅行记》,(「アジア旅行記」,《榎一雄著作集》第二卷,東京,1992年,426—428頁),原載《日本古書通信》453號(1982年1月)。

Vitale)[①]的斡旋,入藏羅馬國立中央圖書館。後來韋大利在那波利東方大學教學。他們都是意大利新時代的中國學者[②]。

羅馬中央圖書館所藏漢籍之中,時至今日仍然能引起興趣的是南音和廣東俗曲類的小册子收藏品。這批藏品合計約一百幾十種,因爲同一種書有複本存在,所以有350餘册。大多數是廣州廣文堂出版的小薄册子,最早的版本可以追溯到嘉慶年間,可以説是非常珍貴的此類文獻資料。如果可能的話,筆者希望可以將其中早期版本的細目公開於世。

如上所述,羅馬中央圖書館原來是耶穌會的羅馬學院。1873年意大利統一,依據法律解散了修道會機構,將其經營的圖書館編入國立機關。卡薩納特圖書館(Biblioteca Casanatense)也不例外。此圖書館是樞機主教卡薩納特(Girolamo Casanate,1620—1700)所創設,附屬於多明我會修道院。該圖書館很早就開始對一般人開放,並且勤於擴充藏書和整理目録,因此在18世紀後半期便發展爲僅次於梵蒂岡的羅馬最大的圖書館。該館藏有日本基督版《救世主》(さるばとる·むんぢ,*Salvator Mundi*,長崎1598年版)、《聖教要理》(どちりな·きりしたん,*Doctrina Christiana*,長崎1600年版,日文版)。與中國有關的文獻,保存下來的主要是傳信部派遣到廣東教區的龐克修(Giuseppe

---

① 譯者注:Baron Guido Amedeo Vitale(1872—1918),意大利外交官、語言學家。他在那波利東方大學學習漢語,於19世紀90年代赴華,在北京意大利公使館做翻譯。1899年,晉升爲二等翻譯。韋大利娶了一位中國女士爲妻,并育有四個孩子。在北京生活期間,他對中國民間文學産生了極大的興趣,尤其在民間故事和民間歌謡方面。他開始搜集這方面的資料,并編成兩部書:《北京歌謡》(*Pekinese Rhymes*, Beijing: Pei-t' ang Press, 1896)、《中國故事》(*Chinese Merry Tales*, Pei-t' ang Press, 1901)。參見洪長泰《到民間去:中國知識分子與民間文學,1918—1937》(*Going to the People: Chinese Intellectuals and Folk Literature, 1918-1937*, Cambridge, Mass. : Harvard University, 1985, p. 18)。1914年他回到那波利教授漢語言文學,1916—1917年擔任那波利東方學院主任。

② 包括以上幾任的意大利中國學歷史,參見白佐良(Giuliano Bertuccioli, 1923—2001),《漢學研究在意大利:1600—1950》("Gli studi sinologici in Italia dal 1600 al 1950", *Mondo Cinese*, n.81 [marzo 1993], pp. 9—22)。英文版在寒山堂出版的伦敦1995年歐洲漢學史國際會議論文集中發表("Sinology in Italy l600-1950", *Europe Studies China*, Papers from an International Conference on The History of European Sinology, London, 1995, pp. 67-78),據此可知其要。另可參見Angelo de Gubernatis,《意大利東方學研究史資料》(*Materiaux pour servirà l' histoire des etudes orientales en Italie*, Paris-Florence- Rome-Turin, 1876, 367ff.)

Cerù)[①]留下的部分文獻、巴黎外方傳道會的安當·吉涅(Antoine Guignes, 1704年出發來華,生卒年不詳)藏書,以及同爲巴黎外方傳道會神父的主教顔璫(Charles Maigrot, 1652—1730)、教皇特使嘉樂(Carlo Ambrogio Mezzabarba, 1685—?)的寄贈書。他們都對耶穌會士的適應主義提出强烈非難,是歷史上著名的"禮儀之争"的當事人。這些藏書中没有特别引人注目的版本,反而是天主教中國傳教史非常有趣的資料。最近,該圖書館所藏漢籍的目録公佈[②]。

同樣作爲奥古斯丁會圖書館的安傑麗卡圖書館(Biblioteca Angelica),與中國有關的貴重資料很少,能稱得上是"漢籍"的只有嘉靖辛亥年(1551)刊本《新刊四明先生高明大字續資治通鑑節要》一種[③]。

意大利有幾個國立圖書館,這是歷史原因形成的。除了羅馬,佛羅倫薩也有"國立中央圖書館"。不過該圖書館只有二十種漢籍,比羅馬國立中央圖書館藏量少很多。佛羅倫薩國立中央圖書館的少量漢籍之中,有名的是佛羅倫薩出生的大旅行家法蘭西斯科·卡萊蒂(Francesco Carletti, 1573—1636)[④]舊

---

① 譯者注:龐克修(1674—1750)。康熙五十一年九月二十四日(1712年10月23日)的滿文奏折中在説明教皇來信事情經過時,提及龐可秀的名字(《康熙朝滿文朱批奏摺全譯》,北京:中國社會科學出版社,1996,823—824頁),韓琦考證此人應爲"龐克修",見氏著《姍姍來遲的"西洋消息"——1709年教皇致康熙信到達宫廷始末》,吴志良等編,《澳門人文社會科學研究文選·歷史卷(含法制史)》上卷,北京:社會科學文獻出版社,2010,477頁及481頁注1。

② 梅歐金,《卡薩納特圖書館(羅馬)及其中国文献》,《中西文化交流雜誌》第22期(Eugenio Menegon, "The Biolioteca Casanatense (Rome) and Its China Materials", *Sino-Western Cultural Relations Journal*, XXII (2000), pp. 31-55)。

③ 不全,只存卷十九、二十。羊皮裝。

④ 譯者注:佛羅倫薩商人和旅行作家。1671年他逝世後,著作《印度等國旅行見聞述評》(*Ragionamenti sopra le cose da lui vedute ne' suoi viaggi dell' Indie occidentali come d' altri paesi*)在佛羅倫薩出版。1701年馬戈羅蒂(Magalotti)撰文介紹了法蘭西斯科·卡萊蒂在1594—1606年的環球旅行,尤其是他的那些故事:關於聖地亞哥奴隸市場,在那裏,他討價還價買了75個奴隸,表達了當時佛羅倫薩人的種族觀;他在墨西哥城一年多的停駐;馬尼拉的大火燒掉了他積累的所有財富;驚人而可怕的(對他而言)菲律賓人的性生活;中國和日本的奇特之處;在澳門他被葡萄牙人監禁;他在果阿的生活;危險的歸程,通過里斯本和巴黎,最後抵達佛羅倫薩。他於1609—1636年撰寫此書,至出版之時,大多數書中提及的地方和風俗都已經爲意大利人所瞭解;但是此書以優美、典雅的散文修辭,關注細節的生動描繪,以及商業貿易的焦點視角,成爲當時非常有價值、有見解的作品,修正了巴托利(Daniello Bartoli, 1608—1685)根據耶穌會士資料撰寫的著作。(參看《牛津意大利文獻指南》*The Oxford Companion to Italian Literature*; Niccolò Rinaldi, *Oceano Arno. I navigatori fiorentini*. Firenze Libri, Firenze 2012)

藏的萬曆二十三年(1595)刊汪縫預等著《廣輿考》[①]。其他可以納入善本範疇的有嘉靖三年(1524)司禮監刻本的全本《文獻通考》三百四十八卷和明刻本的《農書》(只有《農器圖譜》)。

那波利維克托·伊曼紐爾三世國立圖書館(Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III di Napoli)與佛羅倫薩國立圖書館藏漢籍數量大約相同。帶有"書林拱秀堂劉蓮台梓行"牌記的《周易本義》,使用了令人驚歎的摩洛哥羊皮裝幀,這本書出自名門范尼斯家族(Farnese Family)[②],其紋章压印在書皮上。此書也許以前經西班牙而來。這些漢籍曾由米歐拉(A. Miola)編目,該館存有他手寫的目録稿本[③]。

此外,米蘭的布雷斯頓國立圖書館(Biblioteca Nazionale Braidense)[④]、威尼斯的聖馬可國立圖書館(Biblioteca Nazionale Marciana)中也藏有爲數不多的漢籍。前者有萬曆本《古今列女傳》等古籍。後者之中没有見到漢籍,但是有一些滿文書[⑤]。其中一件带有威尼斯著名多語言學者埃米利奥·泰扎(Emilio Teza)[⑥]的收藏印,也許是他個人舊藏的滿文書。

---

① 卡萊蒂及其旅行的詳情,請參見榎一雄《商人卡萊蒂》(商人カルレッティ),《榎一雄著作集》第六卷,東京,1993,3—215頁。該文首先在《絲綢之路月刊》(月刊シルクロード)第5卷第7號(1979年9月)至第6卷第9號(1980年11月)連載,之後於1984年10月由大東出版社刊行单行本。對《廣輿考》的相關研究,可以參照榎一雄書第101頁引用的海野一隆、穆喬利(Markcello Muccioli)二人的研究。

② 譯者注:范尼斯家族以教皇保羅三世(1468—1549)爲代表,他於1534—1549年任教皇,期間經歷了洗劫羅馬事件(sack of Rome in 1537)和新教改革所帶來的對天主教會的各種質疑。一系列新的天主教派創立並吸引了很多信衆,如耶穌會。他召集了1545年的特倫托公會。他任用家族成員强化權力並積累了大量財富,影響達百餘年。據高田時雄教授相告,這批藏書應該是其家族後代收集的。

③ *Alfonso Miola*,《那波利國立圖書館東方寫本目録》(*Catalogo dei Mss. Orientali della Biblioteca Naz. di Napoli*, 1877)。

④ 該館的漢籍目録,早有朱塞佩·海格(*Giuseppe Hager*, 1757—1819)編制的《米蘭皇家圖書館漢籍目録》(*Catalogo de' Libri Cinese della Biblioteca Reale di Milano*,未刊稿本)。

⑤ 意大利所藏滿文書,有史達禮所著的聯合目録,其中囊括了这些滿文書(Giovanni Stary, *Opere Mancesi in Italia e in Vaticano*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1985)。

⑥ 譯者注:埃米利奧·泰扎(1831—1912),意大利語言學家和翻譯家。曾是威尼斯馬爾恰那(Marciana)聖馬可圖書館和佛羅倫薩勞倫兹圖書館的館員。後來在意大利的幾所大學教授古典文學和東方文學。1860年擔任博洛尼亞大學印歐語言學教授,是卡杜奇(Carducci)的好友和同事。在任期間,除了完成一些語言學著作,他還參與了多部名著的翻譯,其中有德語(歌德Goethe、海涅Heine、格羅斯Groth)、英語(柯勒律治Coleridge)、塞爾維亞語、俄語(普希金Puškin)、西班牙語、葡萄牙語(肯塔爾Antero de Quental)和梵語(伐致訶利Bhartṛhari)。1891年他成爲林賽研究院的校董之一。在帕多瓦和羅的城各有一條街道以他的名字命名。

西西里地區的中央圖書館(Biblioteca Centrale della Regione Siciliana)以藏有殷鐸澤(Prospero Intorcetta, 1625—1696)的《中國之智慧》[①](*Sapientia Sinica*, 建昌 1662 年出版)和《中國之政治道德學》(*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 廣州 1667 年, 果阿 1669 年出版)[②]著称。但是漢籍很少, 不值一提。

佛羅倫薩的梅第奇·勞倫兹圖書館(Biblioteca Medicea Laurenziana)是著名的梅第奇家族圖書館。文藝復興時期創建, 世代相傳, 圖書館古書庫中也有一些早期舶來的漢籍收藏。崇禎刊《宣和博古圖》(全三十卷, 只存十四卷)、萬曆富春堂刊《大觀本草》(只存卷二十三)、以及明末刊《文公家禮儀節》(全八卷, 存卷五至卷八)尤其引人注目, 而崇禎六年忠義堂刊《新選合併明朝三春演義大全》則因未見其他傳本而更加珍貴。

設有中國學講座的大學或多或少都藏有中文書。但是歐洲諸國中, 意大利是確立近代中國學研究相對較遲的, 有組織地搜集圖書比較困難, 因此民國以降的出版物、尤其是算得上是漢籍的綫裝本古籍非常有限。但也不是没有通過之前各種途徑流入大學圖書館的典籍。

大學圖書館之中, 藏有漢籍最豐富的要數羅馬第一大學(Università deglistudi di Roma “La Sapienza”)。其文哲學院(Facoltà di Lettere e Filosofia)之東方學系(Dipartimento di studiorientali)中藏有數百部漢籍。全部是同治、光緒等清末刊本, 大多數带有諾全提尼的藏書印。也許在該校執教的諾全提尼的舊藏書都收入這裏了[③]。諾全提尼是 1883 年至 1888 年作爲意大利外交部實習通譯在中國停留, 應該是那時購買的。不過遺憾的是, 現在的學生幾乎不怎麽利用這些書籍, 因此對這些書籍没有充分的管理。

那波利東方大學(Istituto Universitario Orientale di Napoli)與中國的關係由來已久。由教廷傳信部派遣、於 1711—1723 年在中國的馬國賢神父

---

① 譯者按: 即《大學》全部及《論語》的部分內容的拉丁文譯本。見周振鶴,《四書的西譯》,《東方早報》2004 年 6 月 8 日。

② 即《中庸》中文—拉丁文對照譯本, 該譯本是一項集體勞動的成果, 主譯者署名殷鐸澤, 另有 16 人作爲監督人和評閱人列名其上, 國籍包括意大利、葡萄牙、法國與奥地利。有趣的是該書一半在廣州印刷, 另一半則於兩年後在印度果阿印刷。見周振鶴,《四書的西譯》,《東方早報》2004 年 6 月 8 日。

③ 譯者注: 諾全提尼繼汪瑟士之後, 整理羅馬大學的藏書, 參見 126 頁注②。

(Matteo Ripa, 1682—1745)，1732年在那波利創立了中國學院(Collegio dei Cinesi)，即那波利東方大學的前身。該校教授中國人天主教，旨在推進中國傳教活動的同時，支援那波利王國向東方的經濟輸出。之後歷經各種變遷，再次成爲意大利東方學教育研究的基地，活躍至今。可惜的是，所藏古代漢籍很少，不超過50種。

此外，大學圖書館之中的佛羅倫薩大學圖書館(Biblioteca Universitaria di Firenze)、熱那亞大學圖書館(Biblioteca Universitaria di Genova)、博洛尼亞大學圖書館(Biblioteca Universitaria di Bologna)藏有若干漢籍。

佛羅倫薩在意大利統一之後，1871年即組織成立了東方研究協會(Società italiana per gli studi orientali)。此後，先後更名爲東方學院(Academia orientale)、亞洲協會(Società asiatica)等，藏書歸入今天的佛羅倫薩大學。現在保存的漢籍、滿文書等加起來不足30種，筆者以爲應該是大量藏書都散逸了[①]。比較重要的是崇禎八年(1635)刊《陰符經解》。

熱那亞大學圖書館中藏有十幾種耶穌會在中國出版的書籍，全部是17世紀前半葉的古籍。其中混有萬曆刊日用類書《格物全書》等。對於藏書情況，筆者尚未進行深入的調查，但無疑與耶穌會有關。

博洛尼亞大學藏有不足20種的漢籍，是以擅長多種語言聞名的樞機卿朱塞佩·加斯帕爾·梅佐凡蒂(Giuseppe Gaspare Mezzofanti, 1774—1849)的舊藏書。不過全部是天主教有關書籍的漢譯本，基本是19世紀以降出版的[②]。

最後來看一下研究所和博物館藏書。首先是林賽研究院圖書館

---

① 佛羅倫薩的亞洲協會購入了偉烈亞力(Alexander Wylie, 1815—1887)搜集的滿蒙藏語文獻，藏品比較豐富。參見諾全提尼，《意大利漢學研究》，《皇家亞洲文會北中國支會會刊》，新系列，第20卷(L. Nocentini, "Sinology in Italy", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, vol. XX (1885), p. 161)此文的日文譯本爲《伊太利における支那研究》，《書香》第15卷第9號，1941年。

② 梅佐凡蒂的漢籍搜集，見阿爾巴內塞，《梅佐凡蒂基金會和博洛尼亞大學圖書館對館藏中文資料和漢學研究的初步調查》(Andreina Albanese, "Indagine pre-liminare sul materiale cinese e di argomento sinologico del Fondo Mezzofanti della Biblioteca Universitaria di Bologna", 載於 G. R, Franci, *La Benedizione di Babele*, 1991, Bologna, pp. 173-197)。

(Biblioteca dell' Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana)[①],其中與基督教有關的漢籍約有20種。此外也混入少量如萬曆年間新賢堂張岳刊《周易本義》等基督教以外的古籍。

接下來是印度中東亞研究所(IsMEO),近年改爲非洲·東方研究所(IsIAO: Istituto Italiano per Africa e l'Oriente)。該圖書館中有約百種漢籍,不過古籍很少。包括著名的藏學家朱塞佩·圖齊(Giuseppe Tucci,1894—1984)的舊藏書。

國立路易吉·皮戈里尼史前和民族誌博物館(Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini)、地理學協會(Società Geografica)也有若干漢籍,但是没有值得大書特書的。最引人注目的卻是齊索内東方藝術博物館(Museod'Arte Orientale Edoardo Chiossone)。該館有以明治引進的外國人、收藏家知名的齊索内的日本美術藏品。據説這裏有很多漢籍,數年前筆者前往調查。美術館中藏有齊索内的舊藏書約150種,筆者逐一查看了數百册漢籍,這些全是德裔美國人金楷理(Carl Kreyer,1839—1914)的藏書。金楷理作爲浸信會教團的傳教士來到中國,其後在江南製造局從事翻譯工作,進而在柏林中國領事館等處任職。作爲洋務運動時期翻譯西學的外國學者,與傅蘭雅(John Freyer, 1839—1928)和林樂知(Young John Allen, 1836—1907)一併稱道,也因之而留名。此人的藏書流入美術館的過程,由於相關文獻闕如,不得而知。但是這批收藏中有金楷理所寫的未刊譯稿,是筆者非常感興趣的資料。其中一定有可以知曉此人經歷的重要資料。毫無疑問,這是意大利的漢籍搜集中與衆不同的地方。

以上將意大利漢籍收藏的圖書館逐一舉例,並未詳細介紹。最後還是以一個具有意大利特色的例子來作爲本文的結束。筆者在海港利沃諾(Livorno)的市立圖書館(Biblioteca Labronica F. D. Guerrazzi)看到一部書,帶有"正德十三年歲在戊寅春黄氏集義書堂校正新刊"牌記的《類編曆法通書大

---

① 該圖書館在研究院固有的藏書之外,還收藏有原科爾西尼圖書館(羅倫佐·科爾西尼,Lorenzo Corsini),即後來的教皇克萊門十二世(Clemente XII, 1730—1740)的藏書爲基礎)的藏品,以及利昂·斯特尼藏品 (塞爾莫内塔大公, Leone Caetani)),也收藏有少量漢籍。該館目録有《林賽研究院圖書館所藏日文、中文手稿和印本目録》(G. Vacca, *Catalogo delle opera giapponesi e cinesi manoscritte e stampate conservate nella Biblioteca della Reale Accademia del Lincei*, Roma, 1912)。

全》。可惜此書三十卷本中只殘存卷二十到三十,是意大利漢籍搜集中年代最早的一部。然而該圖書館的中文書除此以外再無其他。當然,單單這部書能流傳到今天,就頗有意思,特别可能是在所謂"意大利"國家中的偶然發現。雖然在意大利無法看到國際水準的大宗漢籍收藏,筆者卻期待可以在某個圖書館搜到一些成果。

美國哈佛燕京圖書館藏《永樂大典》十九庚形字史料價值辨析

辛德勇

2013年5月，國家圖書館出版社以宣紙包背裝形式，按照原大仿真影印了美國哈佛燕京圖書館收藏的三册《永樂大典》。其中卷九八一“二支”兒字一册（“二支”之第一百二十八册），過去亦未曾依據原書以原大仿真的形式印行，我已另外撰寫了專稿，略述其史料價值。

同時影印的另外兩册，爲卷七七五六之七七五七“十九庚”形、侀二字一册和卷八八四一之八八四三“二十尤”油、游等字一册，過去雖然有過影印，但開本偪促，遠不及這次新的印本製作精良。長期供職於哈佛燕京圖書館善本室並從事該館善本書志編寫的沈津，曾先後在《巨細精粗 粲然明備——也説〈永樂大典〉》、《萬紫千紅的濃縮——記“哈佛燕京”75周年展出的5種善本文獻》等幾篇文章中對這兩册《永樂大典》簡單做過介紹[①]，其中最爲詳細的一篇，題作《哈佛燕京圖書館所藏二本〈永樂大典〉》，此前曾以《“哈佛燕京”的兩本〈永樂大典〉》爲題，收録在《書林物語》這部文集裏[②]。國家圖書館這次影印哈佛燕京圖書館藏《永樂大典》，附印有一册説明，載録了沈氏這篇文章，想藉

作者單位：北京大學歷史學系

① 沈津，《巨細精粗 粲然明備——也説〈永樂大典〉》和《萬紫千紅的濃縮——記“哈佛燕京”75周年展出的5種善本文獻》兩文，見沈津文集《書城風弦録——沈津學術筆記》，桂林：廣西師範大學出版社，2006，20—23頁，60—66頁。

② 沈津，《書林物語》，上海：上海辭書出版社，2011，19—29頁。

此來爲讀者詳細瞭解這册《永樂大典》的具體内容"提供參考"。

不過,檢讀沈文,可見其對相關内容的介紹,存在相當嚴重的謬誤。鑑於沈文被採用這種形式,附着於該册《永樂大典》並行,爲讀此《大典》者所必見,因而有必要鄭重加以辨析,以正視聽,免得貽誤讀者。

由於沈津在論述這兩册《永樂大典》史料價值時所造成的疏誤,性質相同,所以,在這裏我想僅以卷七七五六之七七五七這一册爲例,來做説明。如前所述,哈佛燕京圖書館收藏的這册《永樂大典》,爲"十九庚"下"形"、"侀"兩字的内容,然而"侀"字只有諸韻書、字書對該字的注音釋義,文獻價值有限,故在此亦略而不談,僅僅針對沈津的説法,探討一下"形"字部分的史料價值。

如同沈氏文章已經談到的那樣,在這册《永樂大典》書衣的内側,尚貼有清人纂修《四庫全書》時四庫館臣莊陜簽注出來的擬輯録佚書名目。莊氏注云"《采真集》、韓淲《澗泉日記》、馬明叟《實賓録》、《玉融新對》、《燕語考異》、《古今事通》、《江淮異人録》、《燈下閒談》、《三境圖論》、《尚意譬喻論策》、《敬齋泛説》、《續後漢書》、汪藻《浮溪集》、馬明叟《實賓録》、《劉文貞公集》、《鄭氏談綺》、《唐鱠》、姬知常《雲山集》、《僧文珦集》共書拾玖種計式拾玖條,乾隆三十八年　月　日發寫　謄録"。不過其中"馬明叟《實賓録》"前後重複羅列,故實際上只簽出有十八種書。

沈津文中具體述及這册《永樂大典》引書史料價值的地方,只是緊繼上述四庫館臣簽注擬輯佚書籍的事項之下,有如下一段論述:

> "形"字卷内將自古以來古籍中於"形"之哲學與物理,收羅殆盡。其輯佚各書,如《灌畦暇語》、《江州志》、《南康志》、《燕語考異》、《玉融新對》、《有官龜鑑》、《蕭了真集》、《李方叔文集》、《群書足用》、《江淮異人録》、《内翰談苑》、《三境圖論》、《史樂書》、《經學明訓》、《唐鱠》、《四書章圖》、《僧文珦集》、《太玄寶典》、姬知常《雲山集》、吴筠《步虚詞》、陳纂《葆光録》、唐柳常侍《言旨》、宋薛季宣《浪語集》等,恐是今已湮没之典籍。

這段話開頭謂這册《永樂大典》"將自古以來古籍中於'形'之哲學與物理,收羅殆盡",講得很不得當。蓋清四庫館臣即曾指斥此書"割裂龐雜,漫無條

理……殊乖編纂之體”[①]，稍後施國祁同樣抨擊説：“《永樂大典》一書，顛倒篇章，割裂文句，誠淺夫之所作。”[②]這種情況，在這一册中，當然同樣存在，初不必爲之諱飾，更不宜諛頌其事，這至少不是很負責任的學術性評價。

其次，沈氏文中“其輯佚各書”以下諸語，讀之完全不知所云。按照正常的邏輯來分析，“其輯佚各書”的“其”字，本來應該是指清四庫館臣，但若是這樣，就應該只論述四庫館臣簽注出來的十八種書籍，可是沈氏所説《灌畦暇語》、《江州志》、《南康志》、《有官龜鑑》、《蕭了真集》、《李方叔文集》、《群書足用》、《内翰談苑》、《史樂書》、《經學明訓》、《四書章圖》、《太玄寶典》、吴筠《步虚詞》、陳纂《葆光録》、唐柳常侍《言旨》和宋薛季宣《浪語集》這十六種著述，卻都不在四庫館臣標記的範圍之内。若謂在四庫館臣所説之外，尚有可供輯佚之書，那麽，就不應該再羅列《燕語考異》、《玉融新對》、《江淮異人録》、《三境圖論》、《唐鱠》、《僧文珦集》和姬知常《雲山集》這七種四庫館臣已經簽出的書籍。總之，不管怎樣理解，都解釋不通。

那麽，沈津在這裏是不是想説不管四庫館臣是否簽注，實際上只有他列舉的這些書籍，纔稱得上是我們今天亟待輯佚的“今已湮没之典籍”呢？這同樣是講不通的。下面就讓我們逐一察看一下沈氏舉述的這十六種書籍的存佚情況。

（1）**《灌畦暇語》**——此書不著撰人。《四庫提要》考證作者爲“中唐以後人”，又謂“其書《唐志》、《宋志》皆不著録，惟陳振孫《書録解題》始著其名，然朱子作《韓文考異》於《岐山下》一首注云‘世有《灌畦暇語》一書，謂子齊初應舉，韓公賞之，爲作丹穴五色羽’云云，則其傳已久矣”[③]。檢傅增湘《藏園訂補郘亭知見傳本書目》，知此書有明末高承埏稽古堂《新鐫羣書秘簡》本，清乾隆三十四年陸烜刊《奇晉齋叢書》本，曹溶在清初所匯録《學海類編》本等多種印本流傳[④]，《四庫全書》亦據《奇晉齋叢書》本録入此書。

---

① 官修《四庫全書總目》，卷一三七《子部·類書類存目》“永樂大典”條，北京：中華書局，1965，影印清浙江刻本，1165頁。

② 施國祁，《禮耕堂叢説》之《舊鈔本敬齋古今黈説》，清光緒間陸心源輯刻《湖州叢書》本，30a頁。

③ 官修《四庫全書總目》，卷一二〇《子部·雜家類》“灌畦暇語”條，1034頁。

④ 傅增湘，《藏園訂補郘亭知見傳本書目》，卷一〇上《子部·雜家類·雜説》，北京：中華書局，1993，68頁。

儘管如四庫館臣所述，傳世之本，並非完書，"此本……末有李東陽跋云'余頃僦京城之西，有賣雜物者過門，見其篋有故書數種，大抵首尾不全，《灌畦暇語》一編，尤爲斷爛。余以數十錢購得之，因料理其可讀者，才得三十餘條'云云，則此書乃東陽所理之殘本。今'彭寵奴'一條佚其後半，'韓愈詩'一條佚其前半，凡闕二十八行有奇，又非東陽所理之舊矣。然核其詞旨，確爲唐人著述，雖殘闕終可貴也"[①]，實則李東陽跋文，更清楚寫明，在其整理刊佈者之外，"餘不可删取者，尚三分之一，甚可惜也。他日好事君子，如有善本，幸爲我足之"[②]，但本册《永樂大典》引述的"磐古之死"云云一條文字[③]，已經見於《四庫全書》所依據的《奇晉齋叢書》本，並且二者之間在文字上也基本没有差異。如果一定要比較二者文字優劣的話，那麽，《永樂大典》本"頭東嶽，腹爲中嶽"這句話，還不及《奇晉齋叢書》本之鐫作"頭爲東嶽，腹爲中嶽"妥當[④]。

(2)**《江州志》與《南康志》**——對於輯録佚書來説，《永樂大典》採用的宋元乃至明初方志，價值甚大，但四庫館臣鈔輯殊少，故後來不斷有人續成其事。至張忱石等人在2004年出版《永樂大典方志輯佚》一書，則已經輯録了絶大多數存世《永樂大典》引述的古方志，其中也包括本册《大典》中的一條《江州志》。不過，《永樂大典方志輯佚》没有輯録《永樂大典》在同一條目之下引述的《南康志》。這是因爲這條《江州志》係載録女僊楊保宗"卻粒鍊形"事，而接下來在摘引《南康志》時僅述云："'南唐女僊楊保宗父母嘗以許人'云云同"，亦即《南康志》的紀事與《江州志》相同，而按照《永樂大典方志輯佚》的體例，凡"一志轉引他志，他志不單獨輯出列目"[⑤]，輯録者大概是將《南康志》的内容，看成是對《江州志》的迻録重寫，因此略而未録。

(3)**《燕語考異》**——此《燕語考異》，實際上是指宋人葉夢得的《石林燕語》與宇文紹奕的《石林燕語考異》。《石林燕語》有明正德元年楊武刻本傳世，

① 官修《四庫全書總目》，卷一二〇《子部·雜家類》"灌畦暇語"條，1034頁。

② 佚名，《灌畦暇語》，卷末附明李東陽跋語，清乾隆三十四年陸烜刊《奇晉齋叢書》本，15b頁。

③ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"磐古化形"條，2b頁。

④ 佚名，《灌畦暇語》，8b—9a頁。

⑤ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字之"卻粒鍊形"條，4a頁。馬蓉、陳抗、鍾文、樂貴明、張忱石，《永樂大典方志輯佚》之《江州志·耆舊》，北京：中華書局，2004，1689頁；又卷首張忱石撰《前言》，24頁。

傅增湘稱"書中遇松本提行,從宋本出",但此正德本未附宇文紹奕的《考異》[①]。《四庫全書》本合葉夢得《石林燕語》與宇文紹奕《考異》爲一書,《提要》題作"《石林燕語》十卷,《考異》一卷",稱"一朝故事,得夢得之書而梗概具存,得紹奕之書,而考證益密",並標注所依據的版本是"《永樂大典》本"[②]。本册《永樂大典》引録《燕語考異》一條[③],經比勘知是葉夢得《石林燕語》本文,並未附有《考異》的内容[④]。

除去正德刻本和《四庫全書》本不論,此書在清代後期即通行有包含宇文紹奕《考異》在内的《琳琅秘室叢書》本,今天更有中華書局的點校本,其流行於世的普遍程度,甚至可用"有目共睹"來描述。《石林燕語》不僅常見易得,而且還是一部非常著名的書籍,四庫館臣稱譽"是書纂述舊聞,皆有關當時掌故,於官制科目,言之尤詳,頗足以補史傳之闕,與宋敏求《春明退朝録》、徐度《卻掃編》可相表裏"[⑤],故學者理當對其基本狀況有所了解。今沈氏將此書列入"今已湮没之典籍",應當是没有弄清《燕語考異》即附綴於《石林燕語》之"考異",從而詫爲世所未知的秘笈。

(4)**《玉融新對》**——儘管四庫館臣曾關注此書,並簽出待鈔,但《四庫全書》實際並未收録此書,今亦未見傳本。檢弘治《八閩通志》記"陳若冲,字德用,以經學詞章爲汪彦藻、柳彦質、李邴、趙鼎所知,自號樂全,所著有《蘭溪集》。同縣人許拱辰,字元弼,亦以經學詞章聞,所著有《玉融新對》,莆田黄公度爲序"[⑥],萬曆時王圻著《文獻通考》,亦謂《玉融新對》一書爲"許拱辰著,辰字元弼,永福人,以經學詞章聞於鄉"[⑦]。因知《玉融新對》一書爲宋朝福建永福人許拱辰所著。

由此書世無傳本這一點來看,《永樂大典》引録的佚文,似乎確有較大輯

---

① 傅增湘,《藏園訂補郘亭知見傳本書目》卷一〇上《子部·雜家類·雜説》,82—83頁。

② 官修《四庫全書總目》,卷一二一《子部·雜家類》"石林燕語"條,1040頁。

③ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"鍊氣服形"條,4b頁。

④ 葉夢得,《石林燕語》,卷一〇,北京:中華書局,1984,153—154頁。

⑤ 官修《四庫全書總目》,卷一二一《子部·雜家類》"石林燕語"條,1040頁。

⑥ 陳道,《八閩通志》,卷六二《人物·文苑》,明弘治刻本,69b頁。

⑦ 王圻,《續文獻通考》,卷一七九《經籍考·雜家》,北京:現代出版社,1986,影印明萬曆刻本,2714頁。

佚價值，不過本册《永樂大典》引述的一條《玉融新對》佚文[①]，乃摘録《高僧傳》卷三《曇摩密多傳》文[②]，實際上没有什麽獨立的史料價值。

(5)**《有官龜鑑》**——元蘇霖撰，《四庫全書》入子部雜家類存目，標明係據《永樂大典》本，編作十九卷[③]。此書今亦别無傳本。本册《大典》引述《有官龜鑑》一條[④]，因檢書的館臣未能簽出抄録，可補四庫輯本之闕。

(6)**《蕭了真集》**——此書名未見著録。惟元代有道士蕭廷芝，字元瑞，號紫虚了真子。此紫虚了真子蕭廷芝，著有《金丹大成集》。明高儒《百川書志》著録"《金丹大成集》五卷，紫虚子真予蕭庭芝元瑞編"[⑤]，其"子真予"自是"了真子"的譌變；又清初黄虞稷撰《千頃堂書目》亦載"蕭廷芝《金丹大成集》五卷，字元瑞"[⑥]。這種五卷本今有嘉靖四十二年刻本存世。然而《澹生堂藏書目》著録此書作"紫虚《金丹大成集》一卷，《道書全集》本"[⑦]，《天一閣書目》則記有"《金丹大成集注》一卷，刊本。宋蕭廷芝撰。鶴林真逸彭耜、南岡逸叟童應卯俱有序"[⑧]，惟未詳此等一卷本與五卷本的内容是否相同。

蕭廷芝此書，今較爲常見者，是影印《道藏》中元代以前道教丹經彙編《修真十書》所收録的五卷本，即《修真十書》卷九至十三。本册《永樂大典》僅僅引述的一條《蕭了真集》，乃謂"心中無心，念中無念，身入無形，與道爲一"[⑨]，而這與《道藏》本蕭廷芝《金丹大成集》之《金液還丹論》篇末的一段文字竟完全相同[⑩]。又本册《永樂大典》尚引述有一《大成集》云："鍊形化氣，鍊氣化神，鍊神合道"[⑪]，而《金丹大成集》之《金丹答問》中亦有載有"問鍊形"語，答曰：

---

① 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"迦毗羅見形"條，5a—5b頁。

② 釋慧皎，《高僧傳》，卷三《宋上定林寺曇摩蜜多傳》，北京：中華書局，1992，120—122頁。

③ 官修《四庫全書總目》，卷一三一《子部·雜家類存目》"有官龜鑑"條，1117頁。

④ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"感德圖形"條，8a頁。

⑤ 高儒，《百川書志》，卷一一《子·神仙》，上海：上海古籍出版社，2005，162頁。

⑥ 黄虞稷，《千頃堂書目》，卷一六《道家類》，上海：上海古籍出版社，2001，439頁。

⑦ 祁承爜，《澹生堂藏書目》卷八，北京：中華書局，2006，《宋元明清書目題跋叢刊》影印清光緒間會稽徐氏刊《紹興先正遺書》本，217頁。

⑧ 范邦甸等，《天一閣書目》，卷三之二《子部·道家類》，上海：上海古籍出版社，2010，321頁。

⑨ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"身入無形"條，10a頁。

⑩《修真十書》，卷九元蕭廷芝《金丹大成集》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1987，影印正統《道藏》本，637頁。

⑪ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"守身鍊形"條，2b頁。

“鍊形化氣，鍊氣化神，鍊神合道也。”[①]兩相比照，大致可以推斷，這册《永樂大典》採録的《蕭了真集》與《大成集》應當同爲一書，都是蕭廷芝《金丹大成集》的簡略説法。明此可知，蕭廷芝此書之五卷全本，存世完好，《永樂大典》引述的所謂《蕭了真集》，並没有任何輯佚的價值。

（7）**《李方叔文集》**——北宋人李廌撰。李廌文集傳世篇幅最多的版本，即《四庫全書》輯自《永樂大典》的《濟南集》寫本。四庫館臣稱其文集“南渡之初，已爲罕覯。後遂散佚不傳。惟《蘇門六君子文粹》中載遺文一卷而已。《永樂大典》修於明初，其時原集尚存，所收頗夥。採掇編輯，十尚得其四五，蓋亦僅而得存矣”[②]。本册《永樂大典》引述《李方叔集》只有一條[③]，係摘録文集中《奇正論》的内容，而不僅在《四庫》輯本中完整地録有這篇《奇正論》的全文（題作《兵法奇正論》）[④]，而且《四庫》本所依據的陳亮《蘇門六君子文粹》，原本亦且完好無闕，《大典》中摘取的隻言片語，並不具備輯佚的功用。

（8）**《群書足用》**——此書未見著録，亦未見傳本。審其書名，似爲元代書坊編刻的類書。本册《永樂大典》只引述有一條佚文，書作：“夫明鑑所以照形，往事所以知今〔唐魏元忠命將用兵封事〕。察羣材如用明鑑之形美惡，是美惡無逃於明鏡乎〔唐元稹策〕?”[⑤]雖然對於大多數研究來説，並没有什麽獨立的史料價值，但確是可以供作輯佚之用。

（9）**《江淮異人録》**——此書爲北宋人吴淑撰。其單刻舊本，據著録就有明嘉靖伍光忠刻本存世[⑥]。入清以後，此本復爲錢塘鮑氏刊入《知不足齋叢書》，《知不足齋叢書》本來就很常見，而從民國至今，復不止一次影印流通，無論怎麽説，都是最最平常的人所習見之書，毫無稀僻罕密可言。又明正統《道藏》亦收有此書完本，清修《四庫藏書》時，因未見嘉靖刻本，復未能檢及《道藏》，只好依據《永樂大典》，重新輯録成書。此正統《道藏》原本學者確實難得

---

①《修真十書》，卷一〇元蕭廷芝《金丹大成集》，640頁。

② 官修《四庫全書總目》，卷一五四《集部·别集類》“濟南集”條，1330—1331頁。

③ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之“十九庚”形字“棋無定形”條，11a頁。

④ 李廌，《濟南集》，卷六《兵法奇正論》，臺北：商務印書館，1986，影印文淵閣《四庫全書》本，1a—6a頁。

⑤ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之“十九庚”形字“明鑑照形”條，11a頁。

⑥ 傅增湘，《藏園訂補郘亭知見傳本書目》，卷一一上《子部·小説家類·異聞》，83頁。

一見，故葉德輝嘗作“三恨詩”，以不得讀《道藏》爲人生三大憾事之一[①]，但現在它的影印本比《知不足齋叢書》還要多，因而也已經成爲每一位學者隨時可以取閱的書籍，初不待目録學專家指引，沈氏何以竟謂其書是“今已湮没之典籍”？

對於《江淮異人録》一書，還有一些情况，順便在此稍加説明。南宋陳振孫《直齋書録解題》著録此書，作“《江淮異人録》二卷，吴淑撰。所紀道流、俠客、術士之類，凡二十五人”[②]。清四庫館臣稱“其書久無傳本，今從《永樂大典》中掇拾編次，適得二十五人之數，首尾全備，仍爲完書。謹依《宋志》，仍分爲上、下二卷，以復其舊焉”[③]。實際比勘傳世文本與四庫輯本，可以看到，這個輯本的内容，雖然與傳世原本相差不是特别懸殊，但仍有明顯不同。

例如，在四庫輯本載録的二十五個人當中，“凡唐代二人，南唐二十三人”[④]，這兩個唐代的人物，一爲“唐寧王”，一是“花姑”。其“唐寧王”條記云：“寧王善畫馬，花萼樓壁畫六馬滚塵圖，明皇最愛玉面花驄，後失之，止存五馬。”“花姑”條記云：“宋單父有種藝術，牡丹變易千種。明皇召至驪山，種花萬本，色樣不同，呼爲‘花姑’。”四庫館臣附有案語云：“是書所載，皆南唐人事，獨此二條爲唐明皇時，考之宋元以後諸書，所引用皆同。今仍其舊列於卷首。”[⑤]如同四庫館臣所指出的那樣：“徐鉉嘗積二十年之力，成《稽神録》一書，淑爲鉉壻，殆耳擩目染，挹其流波，故亦喜語怪歟？鉉書説鬼率誕漫不經，淑書所記則《周禮》所謂‘怪民’、《史記》所謂‘方士’，前史往往見之，尚爲事之所有。其中如耿先生之類，馬令、陸游二《南唐書》皆採取之，則亦非盡鑿空也。”[⑥]檢徐鉉《稽神録》，所記皆五代間神怪故事，吴淑既是“挹其流波”，應該同樣是以五代這一時期作爲其編録的時間範圍，故四庫館臣對發生在唐朝的“唐寧王”、“花姑”這兩個故事有所疑慮，應該是很合理的想法。

---

① 葉德輝，《書林清話》，卷八“明以來之刻本希見”條，北京：中華書局，1957，229頁。

② 陳振孫，《直齋書録解題》，卷五《僞史類》，上海：上海古籍出版社，1987，135頁。

③ 官修《四庫全書總目》，卷一四二《子部·小説家類》“江淮異人録”條，1211—1212頁。

④ 官修《四庫全書總目》，卷一四二《子部·小説家類》“江淮異人録”條，1211頁。

⑤ 見臺灣商務印書館1986年景印文淵閣《四庫全書》本《江淮異人録》卷上之“唐寧王”條、“花姑”條，1a—1b頁。

⑥ 官修《四庫全書總目》，卷一四二《子部·小説家類》“江淮異人録”條，1211頁。

今案宋人曾慥的《類説》,收録有一《異人録》,多隋唐奇人詭行,其中即包括上述"唐寧王"、"花姑"兩事(惟"花姑"書作"花師",略有不同,揆諸文義,似以作"花師"爲是)[①],但也有與《江淮異人録》相同的條目。疑二者有部分内容當出自同一淵源,而《四庫》輯本誤將《異人録》中"唐寧王"和"花師"(花姑)兩條混淆爲《江淮異人録》的内容[②]。

(10)**《内翰談苑》**——《文淵閣書目》著録有"《内翰談苑》一部一册闕"[③],應即當初編纂《永樂大典》時所依據的本子。

此書《四庫全書》未著録。檢《郡齋讀書志》載有"《楊文公談苑》八卷",爲"皇朝宋庠編。初楊公億里人黄鑑,裒撰平生異事爲一編,庠取而删類之,分爲二十一門"[④]。《直齋書録解題》著録此書,則徒以《談苑》爲名,卷次分爲十五,謂其書乃"丞相宋庠公序所録楊文公億言論。初,文公里人黄鑑從公遊,纂其異聞奇説,名《南陽談藪》,宋公删其重複,分爲二十一門,改曰《談苑》"[⑤]。相互對比可知,《郡齋讀書志》所説黄鑑"裒撰平生異事爲一編"的説法,不夠清晰,黄鑑所裒輯者乃楊億講述的異聞奇説。民國上海涵芬樓印原本《説郛》,收有此書片斷,題《楊文公談苑》,首録宋庠序文,述云楊億於文辭之外,"其博物殫見,又過人遠甚,故當時與其遊者,輒獲異聞奇説,門生故人,往往削牘藏弆,以爲談助。江夏黄鑑唐卿者,文公之里人,有俊才,爲公所重,幼在外舍,逮乎成立。故唐卿所纂,比諸公爲多,但雜抄廣記,交錯無次序,好事者相與名曰'談藪'。予因而掇去重複,分爲二十一目,勒成一十五卷,輒改

---

① 曾慥,《類説》,卷一二《異人録》,北京:書目文獻出版社,1988,《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印明天啓六年岳鍾秀刻本,213—217頁。

② 案清人鮑廷博在將明嘉靖伍光忠刻本《江淮異人録》刊入《知不足齋叢書》(北京:中華書局,1999,縮印民國二十二年上海古書流通處影印鮑氏家藏初印本)時,嘗附有跋語(557頁)云:"是録明嘉靖中伍光忠本,稍加潤色,尚未失真。近刻首列明皇游月宫事,展卷即知其僞矣。"實則此"明皇游月宫"事即見於《類説》所收《異人録》,故同樣不是簡單的僞制贋造問題。

③ 楊士奇等編,《文淵閣書目》,卷一一《盈字號第六廚書目·醫書》,上海:商務印書館,1937,《國學基本叢書》本,147頁。

④ 晁公武,《昭德先生郡齋讀書志》,卷三下《小説類》,北京:現代出版社,1987,《中國歷代書目叢刊》影印宋淳祐袁州刻本,955頁。

⑤ 陳振孫,《直齋書録解題》,卷一一《小説家類》,325頁。

題曰‘楊公談苑’”[1]。因楊億嘗爲翰林學士，故依時人慣例，亦可以“内翰”稱之[2]。宋人高承講述“次韻”詩的緣起，引述《談苑》的說法，謂宋真宗時“楊内翰億”謂次韻詩始自唐朝元、白之輩[3]，從而可知所謂《内翰談苑》與《楊文公談苑》應當同爲一書。

《楊文公談苑》世上久已不存完本，僅賴《説郛》本傳其寥寥數則。今本册《大典》引述《内翰談苑》一條，乃謂此書之“惡戒篇”記“相者田辨，謂王延範曰：‘君是坐天王形，頻伽眼，仙人鼻，雌龍耳，虎望，有大威德，猛烈富貴之人。’後坐謀不軌，棄市”[4]。檢涵芬樓本與宛委山堂本《説郛》本《楊文公談苑》俱未載録此事，知這條引文誠可供以輯録楊億此書佚文。

（11）**《三境圖論》**——此書《四庫全書》未收。檢元人楊維楨曾寫有一篇《三境圖論序》，全文如下：

> 余讀經子九流之書，恨有未盡，而身毒國之書，鞮譯於不可諾者，固有未暇。杭之净性寺主僧無爲師，觴余東塔院，談出世法。初聞其説娑内蘇迷盧外爲七金，水爲四州，東爲弗菩提，南爲閻浮提，西爲瞿耶尼，北爲鬱单越，地各袤數十萬由旬。又曰持地山外爲香山、雪山、寶山，山上有馳，名阿耨達，東北山水至積石山，潛流地下，爲黄河之源。以吾聖元幅員之廣，西極河源，東盡震旦，窮步章水不能萬由旬，而此日月世界不知在鬱单越耶？閻浮提耶？又曰日琉璃寶（德勇案：疑此處脱一“城”或“宫”字）廣二千四百有餘里，天子天民居之；月宫水晶寶城，其廣如日，天后天女居之。不知二千四百有餘里宫城之内，誠有陰陽晝夜乎？有，則又孰爲之日月乎？又曰念栔者，性之原，即命也。人天性、地獄性，一念别爾。彈指頃見三十二億百千念，念念成形，形（德勇案：疑此處脱一“形”字）有識。以吾天命之性，未嘗有地獄，不知一念爲人天、爲地獄，可爲性原乎？又曰牆壁瓦礫具有佛性，瓦礫又有念念不乎？又曰千物出後

---

① 陶宗儀，《説郛》，卷二一《楊文公談苑》，上海：上海古籍出版社，1988，《説郛三種》影印民國涵芬樓編印明鈔原本，380頁。

② 高承，《事物紀原》，卷四《法從清望部》之“内翰”條，北京：中華書局，1989，221頁。

③ 高承，《事物紀原》，卷四《經籍藝文部》之“次韻”條，191頁。

④ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之“十九庚”形字“坐天王形”條，13a頁。

世卻乃壞，天地生滅，在菩薩一吹唾中，未知菩薩之力有吹而成，孰與不唾不滅，使之爲無唾滅耶？而又使之不能不滅於十二萬，斯之後何也？余時未辯所言，即嘿嘿别去。

明日，師復謁余邸次，出所著《三境圖論》，其論所演不出所言者，其圖又曰因境生象，因象生見、生想、生道。余爲披圖誦書，蓋有不得其續。師且過索余言爲引重。余孔子徒也，言不相謀，得非云者。有非其徒所能決，回必將決於言不相謀者邪？夫苟合卦體於入佛之道者，《易》之罪人也。故余爲録其言，以啓折中者，引於卷之端，非苟合也。抑余聞中土三寳有象，四十二有章，實身迦景摩騰、竺法蘭始，今三境有章又自師始也。貪佛者欲不争傳競習而得乎？嘻，使三境者誠灼灼不誣，其罔諸法、度羣想，出大允而優入乎四聖之域者，當无勝矣。則是書非台祖之宗子、外道之金城、四十二章之羽翼驂乘歟？師名並學，自號無爲子，台盤石人。脱白於杭之芝阜，受天台旨於知先，今主浄性寺云。①

楊維楨堅定地維護儒家的思想觀念，對《三境圖論》宣講的佛法完全没有興趣，所以這篇序寫得很勉强。正因爲如此，與"無爲子"的書相比，楊維楨這篇序文也許更有特色，很值得一讀。

閲讀楊維楨此序，使我們得以清楚瞭解《三境圖論》一書的作者、時代及其性質和内容。本册《大典》引述《三境圖論》只有如下一條："古修仙鄧真君者，道滿出山，路逢不孝子毆其母，一念不平，手擊口咬逆子至死。真君即變爲鳥頭鷹觜，令居雷部。嗟乎，得道之人，嗔不孝者，尚變惡形，况未修道及爲己私嗔恨忿乎？"②如同前述宋許拱辰著《玉融新對》一様，儘管四庫館臣曾擬輯録此書，但在《四庫全書》中實際並没有收録。另一方面，此"無爲子"著《三境圖論》也没有被收入《大藏經》中，今亦未見其他傳本。因此，本册《永樂大典》引録的這條佚文，對重輯此書，確實會有用處。

（12）**《史樂書》**——本册《永樂大典》引述所謂《史樂書》一條，乃云："天之

① 李修生主編，《全元文》，卷一三〇三楊維楨《三境圖論序》，南京：江蘇古籍出版社，2004，293—294頁。

② 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"真君變形"條，13a頁。

與人有以相通,如影之象形。"[①]若是簡單地把"史樂書"三字視作實際的書名,那麽,確如沈津所説,這很像是一部"湮没之典籍"。

然而,徒以一"史"字來簡稱太史公書,是古人非常通行的做法,所以,閲讀古書具有一定經歷的學者,在遇到像這樣的稱謂的時候,首先應當考慮,它是不是指《史記》當中的《樂書》。事實上,《永樂大典》引述《史記》諸書,對其書名,通常都是但稱一個"史"字,然後再綴加篇名,如《史河渠書》[②]、《史律書》[③]。檢《史記·樂書》,正有記載云:"凡音由於人心,天之與人有以相通,如景之象形,響之應聲。"[④]"景"與"影"只是古今字體的差别而已,實質上完全相同,《永樂大典》引述的《史樂書》顯然就是録自《史記·樂書》。除此之外,世上並不存在有待輯佚的"史樂書"一書。

(13)**《經學明訓》**——《文淵閣書目》著録有"《經學明訓》一部一册完全"[⑤],當即纂修《永樂大典》時所用底本。至萬曆年間明張萱等重新點檢文淵閣藏書,編纂《内閣藏書目録》,仍著録有此"《經學明訓》一册全",惟孫能傳、張萱等增列附注云:"即程若庸《字訓》正文。"[⑥]此程若庸《字訓》,自蒙元以來歷經明朝兩朝,有多種刻本傳世,清修《四庫全書》被列入"存目"之中,今《四庫存目叢書》據清同治刻《西京清麓叢書》本影印,更至爲常見。

《四庫提要》謂此書"舊本題宋程端蒙撰,程若庸補輯。端蒙字正思,德興人,淳熙七年鄉貢,補太學生。若庸字達原,休寧人,咸淳四年進士,嘗充武夷書院山長。端蒙所作凡三十條,若庸廣之,爲'造化'、'性情'、'學力'、'善惡'、'成德'、'治道'六門,凡百八十三條,門目糾紛,極爲冗雜。明初朱升,又增'善字'一條,摭袁甫之説以補之。其爲一百八十四條,皆以四字爲句,規仿李瀚《蒙求》而不諧聲韵,不但多棘脣吻,且亦自古無此體裁。疑端蒙游朱子

---

① 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"影象形"條,13a頁。

② 官修《永樂大典》,卷二二六〇之"六模"湖字"五湖"條,北京:中華書局,1986,單色影印本,727頁。

③ 官修《永樂大典》,卷二〇三〇九之"二質"乙字"甲乙"條,7593頁。

④《史記》,卷二四《樂書》,北京:中華書局,2013,1459頁。

⑤ 楊士奇等編,《文淵閣書目》,卷四《黄字號第二廚書目·性理》,51頁。

⑥ 孫能傳、張萱等編,《内閣藏書目録》,卷八《雜部》,北京:中華書局,2006,《宋元明清書目題跋叢刊》影印民國烏程張氏刊《適園叢書》本,432頁。

之門，未必陋至於此，或村塾學究所託名也"[①]。不管作者究竟屬誰，此書今仍完好存世，本册《永樂大典》僅引述《經學明訓》一條，云"至誠盡性，充其形色，是曰踐形"[②]，今查覈程氏《性理字義》，文字正完全相同[③]，因知《大典》本絶無輯佚作用可言。

(14)**《唐鑰》**——《文淵閣書目》著録有"池詠《唐鑰》一部一册闕"[④]，看起來《永樂大典》引述的《唐鑰》似乎即出自此書。不過"池詠"其人，别無所見，而晁公武《郡齋讀書志》之趙希弁《附志》著録有"《唐鑰》五十卷"，趙氏云此書係"張文忠公九成所著也。公嘗謂紀、志出於歐陽公，列傳出於宋公，《天文》、《律曆》、《五行志》則劉羲叟爲之，《方鎮》、《百官表》則梅堯臣爲之，《禮儀》、《兵制》出於王景彝，未竟而卒。每患首尾不相貫属，遂總其條綱，稽其同異，類聚而區别之"[⑤]。據此，則宋人張九成亦著有一《唐鑰》。本册《永樂大典》引述的一條《唐鑰》記云："孟郊字東野，少隱嵩山，性介少諧和，韓愈一見爲忘形交。"[⑥]這樣的内容倒是與張九成的《唐鑰》相吻合。

從《文淵閣書目》所記"池詠"《唐鑰》篇幅僅有一册的情況來看，其與張九成之五十卷本《唐鑰》顯然不可能是同一種書籍。只是《文淵閣書目》著録的這部《唐鑰》，是列在所謂"史雜"書籍當中，而且同時著録這位"池詠"還另有一部《漢鑰》，也是"一部一册"[⑦]，顯然是與《唐鑰》同樣性質的史部書籍。疑池詠此書是用張九成書簡化而成，同時還另編了一部同樣體裁的《漢鑰》。

不管作者的情況究竟如何，《唐鑰》一書，確是久已失傳，《永樂大典》的引文，總能幫助我們瞭解此書的一些基本狀況。

(15)**《四書章圖》**——此書《四庫全書》未收，爲元人程復心撰著。今有元後至元三年吴氏德新堂刊本傳世，過去森立之在《經籍訪古志》中即曾有過著

---

① 官修《四庫全書總目》，卷九五《子部·儒家類存目》"性理字訓"條，805頁。

② 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"踐形"條，20a頁。

③ 程端蒙原著，程若庸補輯，《程庸齋增廣性理字訓·成德》，清同治十二年刻《西京清麓叢書》本，13a頁。

④ 楊士奇等編，《文淵閣書目》，卷六《宙字號第二廚書目·史雜》，76頁。

⑤ 晁公武，《昭德先生郡齋讀書志》之趙希弁《附志》，卷五上《類書類》，1043頁。

⑥ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"忘形"條，21a頁。

⑦ 楊士奇等編，《文淵閣書目》，卷六《宙字號第二廚書目·史雜》，76頁。

録[①]。其完本僅見於日本内閣文庫,另外還有幾部殘本分藏於中外各地。據日本内閣文庫藏全本,知全書共二十二卷,其中有上、中、下三卷爲"四書章圖隱括總要",繼之爲《大學句問章圖纂釋》一卷、《中庸句問章圖纂釋》一卷、《論語注問章圖纂釋》十卷、《孟子注問章圖纂釋》七卷[②]。朱彝尊在康熙年間著《經義考》時,尚得見二十二卷全本,故著録爲存世著述[③]。而稍後全祖望則特地稱道"《永樂大典》載此書"[④],説明已經難得一見。儘管傳本無多,畢竟仍有全書存世,其不待依賴《永樂大典》來重新輯録,自是顯而易見的事情。

(16)**《僧文珦集》**——此書即宋元間僧人文珦的詩集,四庫館臣稱"是集之佚,其來已久,今從《永樂大典》裒輯,得詩尚近九百首。宋元以前僧詩之工且富者,莫或過之"[⑤]。除此《四庫》輯本之外,此書别無傳本。

本册《大典》引述文珦《寓形》詩一首,詠曰:"寓形宇宙間,治身猶治木。要在直而方,母(毋)使圓且曲。直方固違衆,吾心以爲是。圓曲雖適時,吾心以爲耻。人由圓曲富,吾用直方貧。吾心雖不移,予以書諸紳。"[⑥]此詩見於四庫輯本《潛山集》卷四[⑦],二者之間,文字完全相同,就連字形寫得不夠準確的"母"字(德勇案:應正作"毋")都完全相同。不過,能夠印證《四庫全書》輯本的準確性,並保留其原始存在形式,也是一種不容忽視的文獻價值。

(17)**《太玄寶典》**——此書撰人不詳,爲道教内丹典籍,分上、中、下三卷,正統《道藏》收有全文。本册《大典》引述《太玄寶典》之《天地配形章》與《韜形

---

① 森立之,《經籍訪古志》,卷二《四書類》,北京:中國書店,1990,《海王邨古籍書目題跋叢刊》影印清光緒十一年徐承祖鉛印本,32—33頁。

② 嚴紹璗,《日藏漢籍善本書録》之《經部·四書類》,"四書章圖纂釋"條,北京:中華書局,2007,216—217頁。

③ 朱彝尊,《經義考》,卷二五五《四書》四,北京:中華書局,1998,影印民國《四部備要》本,1283—1285頁。

④ 全祖望,《鮚埼亭集外編》,卷二七《題程復心四書章圖》,商務印書館,民國《四部叢刊初編》影印清嘉慶姚江借樹山房刻本,17b頁。

⑤ 官修《四庫全書總目》,卷一六四《集部·别集類》"潛山集"條,1406頁。

⑥ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五七之"十九庚"形字"詩文"條,14a頁。

⑦ 釋文珦,《潛山集》,卷四《寓形》,臺北:商務印書館,1986,影印文淵閣《四庫全書》本,3b頁。

晦跡章》兩章[1]，俱見於正統《道藏》本卷上之《修真沖寂門》中[2]。本册《永樂大典》引述的這兩章内容，不僅没有輯佚的價值，而且在校勘上，也没有什麽作用。

事實上，兩相比較，《永樂大典》的引文，還有很多譌誤，文字遠不及《道藏》本精善。例如，其《天地配形章》一條，較諸《道藏》本脱漏"真人導氣，自丹田上行"句中的"氣"字，還脱漏"天地交媾"句的"媾"字。又如《道藏》本《太玄寶典》之《韜形晦跡章》文曰：

> 天地賦形氣，生則居世絶俗愛，死則脱殼斷塵緣。生則滅形藏於影，死則集神搆於真。皆有法焉。形滅後者，冬至日日初出，向日行，登東方山，大松下，手提赤芝，必有鬼物相迎。呼天狼七遍，其鬼必自身後收黑氣，走向覆身。此則陰消而無影，神鬼不可犯之。死則集神，神不散，搆精不移也。

文中"居世"，《大典》引文譌作"居生"；"生則滅形"，《大典》引文脱"則"字；"走向覆身"，《大典》引文作"向西自一"，雖然《道藏》本的文字也不夠順暢，但《大典》引文顯然脱落"走"字，而"西"字係"覆"之殘損，"自一"是"身"字的譌變；又《大典》本引文還脱漏"搆精不移"的"搆"字。由此看來，本册《永樂大典》引録的《太玄寶典》，其史料價值，可謂近乎爲零。

（18）姬知常**《雲山集》**——此書《四庫全書》未收，明白雲霽《道藏目録詳注》謂乃"知常真人姬志真集，集中詩賦歌論、碑記雜文，大率以演暢真風蠲滌塵累爲主"[3]，知係元朝道士姬志真號知常真人者詩文集。今《道藏》中收此書編作八卷，本册《永樂大典》引述《雲山集》一條，題作"宋姬知常《雲山集》"，所説朝代，有明顯譌誤。

本册《永樂大典》引録《雲山集》詩六首，分别爲《形苦》、《形幻》、《委形》、

---

① 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五七之"十九庚"形字"天地配形章"條與"韜形晦跡章"條，29b頁。

②《太玄寶典》，卷上《修真沖寂門》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1987，影印正統《道藏》本，871頁，873頁。

③ 白雲霽，《道藏目録詳注》，卷四，上海：商務印書館，1933，影印清文津閣《四庫全書》本，51—52頁。

《形微》、《幻形》、《形昧》[①],除《形苦》一首似乎未見之外,其餘五首都在《道藏》本内,而且文字没有明顯差别[②]。如果一定要對比一下文字優劣的話,則是《永樂大典》的引文存在明顯譌誤。如《形幻》詩有句云"莫爲空幻具,還作真箇囚","真箇"《大典》引録即譌作"貞固"。

(19) 吴筠**《步虚詞》**——唐吴筠著《宗玄集》,《四庫全書》著録,《道藏》亦收録有此書,此外還有宋刻本傳世[③]。此《宗玄集》内有《步虚詞》十首,本册《永樂大典》摘録"吴筠《步虚詞》"一句云"鍊形爲真僊"[④],見其中第四首,全句爲"稟化凝正氣,鍊形爲真仙",文字没有實質性出入[⑤]。從而可知《永樂大典》引録的這一詩句,不僅没有輯佚的功用,甚至連校勘價值也不具備。

(20) 陳纂**《葆光録》**——陳振孫《直齋書録解題》著録"《葆光録》三卷,陳纂撰。自號'襲明子',所載多吴越事,當是國初人"[⑥]。今通行有《顧氏文房小説》本,且被收入《筆記小説大觀》和《叢書集成初編》,近年還有傅璇琮等編《五代史書彙編》校印本,至爲習見,"湮没"之説,根本無從談起。本册《永樂大典》引録陳纂《葆光録》一條,記"湖州高彦司徒夢見一道士仗劍至卧内"云云,文見傳世本卷三[⑦],没有什麽特别的輯佚價值。

(21)唐**《柳常侍言旨》**——晁公武《郡齋讀書志》著録此書,作"《常侍言旨》一卷",乃"唐柳珵記其世父登所著六章,上清、劉幽求二傳附"[⑧];陳振孫《直齋書録解題》則書作"《柳常侍言旨》一卷。唐柳珵撰。常侍者是,其世父芳也。凡六章,末有劉幽求及上清傳",清人盧文弨已經指出,柳珵世父之名,

---

① 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五七之"十九庚"形字"詩文"條,13b—14a頁。

② 姬志真,《雲山集》,卷一《形幻》,北京:文物出版社;上海:上海書店;天津:天津古籍出版社,1987,影印正統《道藏》本,367頁;又卷二《形昧》,373頁;卷三《委形》、《形微》,381—382頁,388頁;卷四《幻形》,392頁。

③ 傅增湘,《藏園訂補郘亭知見傳本書目》,卷一二上《集部·别集類》,108—109頁。

④ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之"十九庚"形字"守身鍊形"條,3a頁。

⑤ 吴筠,《宗玄先生文集》,卷中《步虚詞》,北京:文物出版社;上海:上海書店;天津:天津古籍出版社,1987,影印正統《道藏》本,666頁。

⑥ 陳振孫,《直齋書録解題》,卷一一《小説家類》,339頁。

⑦ 陳纂,《葆光録》,卷三,北京:書目文獻出版社,2000,《北京圖書館古籍珍本叢刊》影印明正德嘉靖間原刻《顧氏文房小説》本,381頁。

⑧ 晁公武,《昭德先生郡齋讀書志》,卷三下《小説類》,953頁。

當從晁公武《讀書志》作“柳登”[①]。明《文淵閣書目》著録有“《常侍言旨》一部一册闕”[②]，當時或尚有單行本流傳，至清乾隆時纂修《四庫全書》則已稱“此書無别行之本”而僅見於“陶宗儀《説郛》所載”[③]，因《四庫全書》已據順治宛委山堂本收入《説郛》，故再未單獨著録此書。

本册《永樂大典》引録《唐柳常侍言旨》一條，謂“顔魯公嘗於至人處求得名藥服之，及懸車之年，氣力壯健，如三四十人。奉使李希烈，至蔡州，責希烈反逆無狀，賊遣臣暨縊之。蔡帥陳仙奇，奉魯公喪歸京師。猶子顔峴啓棺，瞋目如生，兩手拳握，十指掐掌，爪出手背，肌體完全，悉無敗壞。時隱士唐若山聞之，曰：‘道流中以形全爲上，氣全次之。顔公能全其形，此後三二十年，縱藏於鐵石中，必能擘裂飛騰而去，被羽衣喪於山門間，所謂地僊也。’”[④]檢《説郛》之涵芬樓本與宛委山堂本，其所列《常侍言旨》篇幅寥寥，俱未載録此條[⑤]，知固可供補輯《常侍言旨》，爲好道顔魯公軼事者增添新的談資。

（22）宋薛季宣**《浪語集》**——薛季宣是宋代浙東永嘉學派的代表性人物，在學術史上，聲名卓著。他的這部文集，最初是在宋理宗寶慶二年八月，由其侄孫師旦、師石兄弟共同編纂，刊刻行世[⑥]。然而，由於永嘉學派所宣揚的思想觀念與後來成爲官方主流意識的朱子學説頗有違異，故爲世所輕，以致薛氏此集“自明以來，刻本遂絶”[⑦]。明代以及清代晚期以前各地著名藏書家所著録的傳本，凡明確標注版本者，如明末祁氏澹生堂藏本[⑧]、清代瞿氏鐵琴銅劍樓[⑨]，都是只有源自宋刻的抄本；甚至清乾隆時官修《四庫全書》，多方搜求

① 陳振孫，《直齋書録解題》，卷一一《小説家類》並附清盧文弨校語，319頁。

② 楊士奇等編，《文淵閣書目》，卷六《宙字號第二廚書目·史雜》，78頁。

③ 官修《四庫全書總目》，卷一四〇《子部·小説家類》“次柳氏舊聞”條，1183頁。

④ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之“十九庚”形字“死後全形”條，6a—6b頁。

⑤ 見上海古籍出版社1988年《説郛三種》本影印民國涵芬樓編印明鈔原本《説郛》之卷五唐柳理《常侍言旨》，96—97頁；又同時影印清順治宛委山堂刻本《説郛》之弖四九唐柳理《常侍言旨》，2265—2266頁。

⑥ 薛季宣，《浪語集》，卷末薛師旦撰後序，清同治辛未壬申間金陵書局刻初印本，32頁。

⑦ 官修《四庫全書總目》，卷一六〇《集部·别集類》“浪語集”條，1379—1380頁。

⑧ 丁丙，《善本書室藏書志》，卷三〇《集部》“艮齋先生薛常州浪語集”條，北京：中華書局，2006，《宋元明清書目題跋叢刊》影印清光緒辛丑錢塘丁氏刻本，759頁。

⑨ 瞿鏞，《鐵琴銅劍樓藏書目録》，卷二一《集部·别集類》“艮齋先生薛常州浪語集”條，北京：中華書局，1990，《清人書目題跋叢刊》影印清光緒刻本，326頁。

公私藏書，也只能找到所謂“兩淮馬裕家藏”的一部傳抄本，用作著録的底本[①]。

即使是這一類抄録本，亦往往殘缺不全。如祁氏澹生堂收藏的明代抄本，原書三十五卷，也只存有三十四卷[②]，後來這部書傳入丁氏善本書室時，則僅剩有三十卷，又有四卷在流傳過程中毁失不存[③]。然而，各大藏書家卻依舊珍重存儲，其書在世間流通之尠少，可想而知。這在像薛季宣這樣著名的學者的詩文集當中，是十分少見的特例。

明代以來的鈔本雖然至今仍罕密難睹，但不僅《四庫全書》中收有此書，而且在清同治十年(辛未)至十一年(壬申)間，尚由孫衣言、孫詒讓出面，在金陵書局將其刊印行世[④]。金陵書局版刻事竣之後，刷印無多，故此金陵書局印本今亦稀見難求。不過，孫衣言後將書版攜歸温州故里，以之匯印入所輯録温州鄉邦文獻匯刊《永嘉叢書》[⑤]。至此，《浪語集》已經在世間廣泛流行，今稍具規模的圖書館即有收藏，略讀古書者當即知悉其人其書，更不用説像哈佛燕京這樣著名的漢籍收藏單位以及像沈津這樣的版本目録專業從業人員，不知沈氏何以竟謂薛氏《浪語集》爲“今已湮没之典籍”？

本册《永樂大典》共引録有四條《浪語集》的内容，分别標作《風賦》、《蛆賦》、《風陣讚》和《奇兵讚》[⑥]，俱見於同治金陵書局刻本[⑦]。惟《風陣讚》和《奇兵讚》本來是薛氏“詮定”的所謂《風后握奇經》的一部分，既非獨立的篇目，更不屬於薛季宣本人撰寫的著述。今檢《文淵閣書目》，雖然没有載録薛氏此

---

① 官修《四庫全書總目》，卷一六〇《集部·别集類》“浪語集”條，1379—1380頁。

② 祁承㸁，《澹生堂藏書目》，卷一三《集類·别集》，267頁。案邵懿辰撰，邵章續録，《增訂四庫簡明目録標注》，卷一六《集部》“浪語集”條下(上海：上海古籍出版社，1979，743頁)附録孫詒讓注語，謂“祁本兵燹後散失，僅存三册，可惜也”。

③ 丁丙，《善本書室藏書志》，卷三〇《集部》“艮齋先生薛常州浪語集”條，759頁。

④ 薛季宣，《浪語集》卷首題清孫衣言撰刻書序言，2a頁。邵懿辰撰，邵章續録，《增訂四庫簡明目録標注》，卷一六《集部》“浪語集”條下(743頁)附頁有孫詒讓注語，云乃父衣言“命詒讓合諸抄本校刊”。

⑤ 孫詒讓，《籀庼述林》，卷四《艮齋浪語集敘》，民國五年刻本，11頁。案此文係孫詒讓代乃父孫衣言作，初刊印於金陵書局刻本《浪語集》卷首。

⑥ 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之“十九庚”形字“有迹無形”條，10a頁；又“風無正形”條、“兵體無形”條，11a頁；“唧咀之形”條，12b頁。

⑦ 薛季宣，《浪語集》，卷二《朙賦》、《風賦》，8a—9b頁；卷三〇《風后握奇經》，4a—4b頁。

書，但在孫能傳、張萱等人編纂的《内閣藏書目録》中，卻記有“《艮齋先生薛常州浪語集》十册，不全。宋乾道間薛季宣著，闕二册”①。疑正統年間楊士奇等點檢内閣藏書時因“徒草率以塞責”②，以致有所遺漏，至萬曆時孫能傳、張萱等重新查驗造册，始記入此書，其較諸明初所藏，已經失去兩册，而《永樂大典》編纂時所依據的版本，則很可能是首尾完好的宋刻原本。

通過以上分析，可以看到，就我目前所查覈的情況來看，在沈津舉述的二十三種書籍當中，只有《江州志》、《南康志》、《玉融新對》、《群書足用》、《内翰談苑》、《三境圖論》、《唐鱠》和唐《柳常侍言旨》這八種，大體可以稱得上是“今已湮没之典籍”，明顯具有輯佚價值（其中的《江州志》還早已被輯出利用，在這裏亦可略而不談）。另外，《有官龜鑑》一書雖有《四庫》輯本，但本册《永樂大典》引述的佚文，爲四庫館臣所遺漏未輯，也有補闕的價值（我平日讀書無多，且檢索未周，進一步仔細勘比，在這當中或許還會有一些書籍，並不具有輯佚的價值）。至於沈氏文中列舉的其他那些書籍，不僅絶無“湮没”之虞，而且有很多還十分常見，甚至包括像《史記》、《石林燕語》、《浪語集》這樣一些人所共知的基本典籍，足見沈津所説與這些文獻的實際存在狀況相去甚遠，讀者萬萬不可輕信。在利用哈佛燕京圖書館收藏的這兩册《永樂大典》時，最好還是自己動手，從頭一一查覈。

辨明沈津文章的嚴重謬誤，只能令讀者更好地利用《永樂大典》來做研究，絲毫不會減低這兩册《永樂大典》的史料價值。即以輯佚而論，除了上述《玉融新對》、《群書足用》、《内翰談苑》、《三境圖論》、《唐鱠》和唐《柳常侍言旨》等書之外，還有很多。如四庫館臣已經簽出的《敬齋泛説》，本與《敬齋古今黈》一樣，都是元人李治的著作③。四庫館臣評議《敬齋古今黈》，謂“此書專爲考訂而作，取載籍疑義，一一詳辨”，四庫館臣並稱譽李治云：“其記問淹通

① 孫能傳、張萱等纂，《内閣藏書目録》，卷三《集部》，336頁。

② 官修《四庫全書總目》，卷八五《史部·目録類》“文淵閣書目”條，731頁。

③ 蘇天爵，《元朝名臣事略》，卷一三《内翰李文正公》，北京：中華書局，1996，263頁。案“李治”之名過去一直訛爲“李冶”，清人施國祁、繆荃孫始考辨訂正。説見繆荃孫校勘，《藕香零拾》叢書本《敬齋古今黈》，卷末施、繆兩人跋語，北京：中華書局，1999，影印清光緒宣統間刻本，823—826頁。

於千古，沿譌習謬之故實，能鉤深索隱，而洞見其所以然。”又謂其説經論史，兼及於子，乃至評鑑詩文，見識之精審，“在宋元説部中，典核可比孫毅、王觀國，博贍可比洪邁、王應麟，其他實未有能過之者”。惟其書原本流傳極爲罕見，清之文臣也是從《永樂大典》中輯得佚文八卷（比較接近原本面貌的本子，直到清末，始由繆荃孫刊入《藕香零拾》叢書，以供流通）[①]。可是，《永樂大典》中原來同樣擬議輯録的《敬齋泛説》，實際卻没有輯録成書。尋繹其間緣由，或與當時纂修《四庫全書》本偏嗜考據而輕厭論説不無關係，蓋《敬齋泛説》僅看書名就可以知其多屬議論，本册《永樂大典》引述《敬齋泛説》一條，便是浮泛議論“惟聖人爲能踐形”事[②]。宋元人治學，即便重視對文獻字句的辨析，往往亦如四庫館臣所説，意在佐其思辨議論而已，這與清儒之僅僅關注史事是非的考據，有明顯差别。況且李冶論學，本來就特别强調讀古人書“所貴以情得”，重在以意相貫，而不宜孤立、片面地“鑿之又鑿，鑽之又鑽，勞筋苦骨，必待胸喘膚汗、四體不能運掉，而後謂之得也”（實際上這正是大多數清代考據學家的弊病）[③]。所以，要想全面理解李冶的思想和主張，甚至對某一問題的具體看法，最好都能同時並觀《敬齋古今黈》和《敬齋泛説》。蘇天爵在《元朝名臣事略》中撰寫李冶的傳記時，就藉用了《敬齋泛説》的很多文句[④]，足見此書對認識李氏思想觀念的重要性。

2013年11月16日記

---

① 李冶（案應爲“李治”之譌），《敬齋古今黈》，卷首《欽定四庫全書提要》，清光緒五年定州王氏謙德堂科《畿輔叢書》本，1b—2a頁。案此爲《四庫全書》卷首所附《提要》初稿，清官修《四庫全書總目》卷一二二《子部·雜家類》“敬齋古今黈”條（1050頁）載録此文，已被總纂官紀昀輩點竄删削，語義不夠明晰。

② 見國家圖書館出版社新印《永樂大典》卷七七五六之“十九庚”形字“踐形”條，20a頁。

③ 李冶，《敬齋古今黈》，卷五，10a—12a頁。

④ 蘇天爵，《元朝名臣事略》，卷一三《内翰李文正公》，259—264頁。

斯坦福大學圖書館藏中文善本古籍簡介

馬月華

美國斯坦福大學圖書館所藏中文資料，以近代中國的史料取勝，其中最著名者，莫過於蔣介石、蔣經國父子日記。至於斯坦福所藏中文古籍，大家卻知之不多。2011年初，時任斯坦福大學東亞圖書館館長的邵東方博士決定編寫《美國斯坦福大學圖書館藏中文古籍善本書志》（以下簡稱《書志》），我非常榮幸地受邀成爲該書編著者。《書志》已於2013年7月由廣西師範大學出版社出版，這裏想借此機會给大家簡單介紹斯坦福大學圖書館藏中文善本古籍以及《書志》編寫的一些特點。

一、斯坦福大學圖書館藏中文善本古籍的特點

斯坦福大學中，中文善本古籍的主要收藏機構爲東亞圖書館，此外圖書館特藏部、藝術圖書館也收藏有一小部分。由於中文古籍並非其收藏重點，因此在數量上不佔優勢，但是這其中卻有一些版本學意義上的罕見之書，比如：

1.《春秋大全》三十卷附録三卷，明馮夢龍輯，明天啓五年（1625）葉昆池刻本。683 4470（此爲斯坦福大學圖書館編目號，下同。）

此本見於著録者極少，所知除斯坦福大學圖書館外，僅美國哈佛大學圖書館一家有藏。而同爲馮氏所輯之《春秋衡庫》則著録相對較多，北京大學圖

作者單位：北京大學《儒藏》編纂與研究中心

書館就藏有一部[1]。通過北大與斯坦福藏本的比較,我們發現它們不僅内容相同,而且版式、字體、甚至斷板位置等皆一致,兩者實爲同版書,一書兩名乃當時坊賈剜改所致[2]。坊賈除將原卷端及版心之"衡庫"諸題均剜改爲"大全"外,書前李長庚序中所提及之"衡庫",亦盡數改成"大全"。大概馮氏此書與明永樂間胡廣等奉命所編之科舉取士用書《五經大全》之一《春秋大全》性質相近,故坊賈將馮氏原書名"春秋衡庫"改爲"春秋大全",以招攬舉子購買。由此我們進一步推斷《四庫全書總目》中"春秋類存目一"所列馮夢龍"《春秋衡庫》三十卷(浙江吴玉墀家藏本)"和"别本《春秋大全》三十卷(内府藏本)"兩書實爲同一種書,四庫修書之館臣因未能同時見到兩書而將兩書分列。

2.《竹書紀年》一卷,梁沈約注,明鍾惺閲,明末刻本。2521 8528.85

此本屬今本《竹書紀年》一系,爲一卷本,但與已知一卷本者皆不同版。由避諱來看,此本避明光宗朱常洛之"常"字,不避明思宗朱由檢之"檢"字,亦不避清康熙"玄"字。且該本字體比較特殊,多用古字、異體字,頗具明末文人習氣,應爲明末刻本,很可能是明光宗泰昌元年(1620)以後所刻。此本未見著録,目前所知僅日本公文書館藏有一部同版書。

3.《大寶積經》第一百一十九卷,唐菩提流志譯,宋元豐三年至政和二年(1080—1112)刻福州東禪寺等覺禪院《崇寧萬壽大藏》本,南宋修版。M1690

由紙張、版式、刻工等來判斷,斯坦福本爲宋刻《崇寧藏》本。此本中縫下小字所題之"廣東運使寺正曾噩"中,"曾噩"又見於南宋補版《崇寧藏》中《首楞嚴經義海》卷第二十七卷尾題記:"朝議大夫廣南東路轉運判官曾噩,敬施俸資,就東禪大藏經板内,揀出朽蠹漫滅有妨看誦者,重加刊换,永久流通。寶慶貳年丙戌四月日謹題。監修沙門元彰、師洸、有輝,住持沙門祖洪。"[3]北

---

① 北京大學圖書館編,《北京大學圖書館藏古籍善本書目》,北京:北京大學出版社,1999,經部/春秋類:《春秋衡庫》三十卷備録一卷,明馮夢龍輯,明天啓五年(序)吴縣葉昆池刻本(有朱筆眉批)。《四庫全書存目叢書》經部第123册影印者即此本。

② 這一點艾思仁先生已經指出。沈津主編,《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本書志》,桂林:廣西師範大學出版社,2011,133頁:"據艾思仁告知,北京大學圖書館藏《春秋衡庫》(明天啓五年葉昆池能遠居刻本)與此同板,乃坊賈篡改書名而成。"艾先生所言北大藏本,即《四庫全書存目叢書》經部第123册所影印者。

③ 李際寧,《佛經版本》,南京:江蘇古籍出版社,2002,75頁。"寶慶貳年"當公元1226年。

京大學圖書館藏《崇寧藏》本《大般涅盤經》殘卷中縫小字亦題有"廣東運使寺正曾噩捨",與斯坦福本同。寶慶元年(1225),曾噩任廣南東路轉運判官時,曾重刻蜀人郭知達所編《九家集注杜詩》三十六卷。曾噩捐資修補《大寶積經》此卷時其職銜爲"廣東運使寺正",時間蓋亦在寶慶元年前後。

《崇寧藏》在中國國内保存下來的極少,僅有殘卷存於幾個大圖書館和少數寺院[①]。其中《崇寧藏》本《大寶積經》所知唯遼寧省圖書館藏卷六十八一卷(《第二批國家珍貴古籍名録》02937號),斯坦福本爲《崇寧藏》本《大寶積經》又添一卷。

4.《夢樓詩集》二十二卷,清王文治撰,清乾隆六十年(1795)食舊堂刻本。5487 1003

二十二卷本爲原書初刻本。今存食舊堂刻本《夢樓詩集》多爲二十四卷本,第二十三卷、二十四卷實爲後來增刻。二十二卷本較少有著録,《中國古籍善本書目》即僅著録有二十四卷食舊堂刻本一種(集部/清別集類14462),收藏者亦不多見。

5. 武英殿聚珍版叢書,清乾隆江南省翻刻武英殿聚珍版叢書本,巾箱本,存十八種。9299 1471

江南省翻刻《武英殿聚珍版叢書》見於著録者極少,《中國叢書綜録》即未予著録。江南省"外聚珍"究竟共刊刻了多少種書,學界至今也没有定説。據筆者初步考察,南京圖書館收藏有十八種,中國國家圖書館收藏有十五種,北京大學圖書館藏有六種,三館館藏去同存異,江南省至少翻刻了二十八種書[②]。斯坦福本收藏該叢書種數在上述各館中與南圖並列第一,非常難得。

還有許多書,斯坦福本雖然不那麼少見,但也往往有自己的特點。比如:

6.《葉太史參補古今大方詩經大全》十五卷綱領一卷圖一卷,題葉向高編纂,明張以誠校正,明萬曆閩芝城建邑書林余氏刻樹駿堂藏板本。434 4920

---

① 日本有收藏比較完整的《崇寧藏》者,如宫内廳書陵部、横濱金澤文庫、京都東寺等,多用《毗盧藏》補配,其中《大寶積經》未見,不知詳情。

② 馬月華,《略談蘇州本和杭州本"外聚珍"》,《版本目録學研究》第一輯,北京:中國國家圖書館出版社,2009。

此書實即明永樂間胡廣所修《五經大全》之《詩經大全》，卷首《凡例》後有胡廣等奉敕纂脩銜名。斯坦福本爲萬曆間福建建安書林余氏翻刻明内府本，並不少見。但余氏刻本上欄原刻有詩評，此本刷印之時皆已鏟去。由内封所題可知，此本爲板歸樹駿堂後之印本，而且此本"較"字爲避明熹宗朱由校名諱，當印於天啓之後。

7.《四明山志》九卷，清黄宗羲輯，清李暾等訂，清黄炳、黄百家校，清康熙四十年(1701)黄炳刻清代增修本。3035.29 616.81

《續修四庫全書》史部第723册影印北京圖書館(今中國國家圖書館)藏清康熙四十年黄炳刻本，與斯坦福本同版，但兩者又有異。《續修》本各卷卷端下皆題："遺獻黄宗羲輯/古吴後學周靖訂/姪炳男百家仝校"，而斯坦福本卷一、卷三、卷七卷端下"古吴後學周靖訂"一行均挖改作"甬上後學李暾訂"。斯坦福本另有不少增刻、補刻葉，如卷四第十葉，《續修》本爲該卷末葉，斯坦福本於該葉後又增刻第十一、十二、十三葉計三葉的内容，且第十葉重刻。又如，斯坦福本在卷七第十七和十八葉兩葉間增刻"又十八"、"又十八二"兩葉。

8.《佩文齋書畫譜》一百卷，清孫岳頒、宋駿業、王原祁等編纂，清康熙四十七年(1708)内府刻雍正間静永堂印本。ND1042.S85

此本内封題"静永堂藏"，"静永堂"爲康熙皇帝所賜宋駿業堂號。(同治)《蘇州府志》卷四十五載："宋少司馬駿業宅在西百花巷，有静永堂，駿業爲兵科給事，時聖祖仁皇帝御書賜額。"斯坦福本内封所題之"賜板通行"，是指康熙將内府所刻《佩文齋書畫譜》書板賜給宋氏，而宋氏在受賜之後，又將板片刷印通行。此本避"胤"字諱，但不避"弘"字，爲清雍正間静永堂印本。

9.《陸放翁全集》六種一百五十七卷，宋陸游撰，明崇禎毛氏汲古閣刻清毛扆增刻虞山張氏詩禮堂印本。5354 7088

此本爲毛晉始刻，其子毛扆增刻。毛晉、毛扆父子所刻的《陸放翁全集》板片後歸虞山張氏，在文獻中有明確記載。清鄭德懋《汲古閣刻板存亡考》(《小石山房叢書》本)一文言及不少汲古閣板片後來去向，如：汲古閣《十三經注疏》"板現存常熟小東門外東倉街席氏"，《十七史》"板現存於蘇州掃葉山房"等，而《陸放翁全集》"板向存常熟張氏，今貯蘇州紫陽書院中"。常熟古稱"虞山"，斯坦福本即爲在汲古閣板片易主於常熟張氏後的印本。

10.《清閟閣全集》十二卷，元倪瓚著，清曹培廉校，清康熙五十二年

(1713)曹培廉城書室刻本。5399 2118.24

此本爲原書初印本,原刻工刻訛處尚未及改,後印本則多改正之。北大圖書館藏有三部同版書,一部爲初印,兩部後印,初印本於目録和凡例末均蓋有墨戳:"刻工初竣,書賈亟請發兑,先爲刷印數十部,間有刻訛處,未及悉改,嗣後所刷俱已校正,閱者鑑之。"卷一《至正乙未素衣詩》,斯坦福本首兩句作:"素衣涅兮,在彼公庭。載傷迨隘,中心怔營。"其中,"迨隘"實爲"迫隘"之誤。北大藏初印本亦作"迨隘",但"迨"字已被墨筆塗黑,而兩部後印本中"迨"字則已改作"迫"。斯坦福本保留有原書誤字,且版心處尚保留了被後印本删去的"城書室"三字,應爲原書初印本。

上述這些與其他同版書之間由於刷印不同而造成的增損之異在斯坦福藏本中幾乎比比皆是,在此不再一一例舉,詳情可見《書志》。

斯坦福中文善本古籍的另外一個特點是,許多書原有的序、跋、牌記等多缺,僅據現存序跋往往難以作出正確的版本判定,比如:

11.《大學衍義補》一百六十卷首一卷,明丘濬撰,明嘉靖十二年(1533)閩建安鄭氏宗文堂刻修補印本。890 7236

卷前最晚之紀年爲明周洪謨等進呈書奏之年——明弘治元年(1488),僅憑該序難知其爲何刻本。經與揚州市圖書館藏明嘉靖十二年宗文堂刻本《大學衍義補》(《第一批國家珍貴古籍名録》01743號)以及臺灣"中央圖書館"所藏兩部同版書比較,可知此本實爲明嘉靖十二年(1533)福建建安鄭氏宗文堂刻本。

12.《性命雙脩萬神圭旨》四卷,作者不詳,清康熙八年(1669)錢羽振刻本。1920.9 1532

卷前僅有鄒元標《題尹真人性命圭旨全書》、萬曆四十三年(1615)佘永寧《刻性命圭旨緣起》等,僅憑這些序容易讓人誤認爲是明萬曆四十三年吴之鶴刻本。經與北京大學圖書館藏版本比較,知此本實爲清康熙刻本。

13.《淮海集》四十卷《淮海後集》六卷《淮海長短句》三卷,宋秦觀撰,明李之藻等校,明萬曆四十六年(1618)李之藻刻本。5348 3132

卷前僅有明嘉靖諸序,但與北大圖書館藏萬曆李之藻刻本相較,可知斯坦福本實亦李之藻刻本。斯坦福本卷前缺萬曆四十六年(1618)姚鏞《重刻秦

少游淮海集序》及同年李之藻《重刻淮海集序》。

14.《袁中郎全集》四十卷,明袁宏道著,明鍾惺定,明曹煦閲,明崇禎二年(1629)武林佩蘭居刻本。5425 4538

卷前僅雷思霈《袁中郎集序》,且無署年。經與《四庫全書存目叢書》集部第174册影印山西大學圖書館藏本《袁中郎全集》四十卷本比較,可知兩者爲同版書,斯坦福本爲明崇禎二年(1629)武林佩蘭居刻本。

這些序跋牌記的或缺也許是故意爲之,書賈摘去反映某書真實版本年代的序跋而使人誤認爲某書的較早版本,從而獲得較高的書價。

二、《書志》的主要特點

《書志》所收中文善本古籍凡一百五十四種,以清乾隆六十年(1795)前刻本爲主,間收個別比較特殊的版本,如抄本、較少見的和刻本與朝鮮刻本等等。因數量較少,所以收書尺度相对比較寬泛:有些殘書,如清康熙刻《通志堂經解》本零種《春秋屬辭》、清乾隆刻本《大清仕籍全編》等,皆收入書志;有些較晚的抄本,如清咸豐後抄本《吏部奏定章程》、清末民國間抄本《僑吴遺集》等,亦收入書志。但是有些存卷過少的殘書並未收入《書志》,如:

《管窺輯要》,存卷五十二至卷五十六,清黄鼎纂定,清順治黄氏家刻本,一册,綫裝。半葉九行,行十九字,白口,單黑魚尾,四周單邊。框高二十點八釐米,寬十四點三釐米。此本爲清順治黄氏家刻原本,與其相較,可知《四庫全書存目叢書》子部第61册至62册影印所謂"清順治九年黄氏家刻本"、《故宫珍本叢刊》第406至408册影印該院所藏"清順治九年黄氏刻本"實皆爲翻刻本。此本爲斯坦福Gunst collection專藏之一,今藏斯坦福大學圖書館特藏部,可惜存卷太少,原八十卷之書僅存五卷殘卷,故未收入書志。

《御定歷代賦彙》,存卷十一至卷十五,清陳元龍輯,清康熙四十五年(1706)内府刻本,一册,綫裝。半葉十一行,行二十一字,小字雙行三十字,黑口,單黑魚尾,左右雙邊。版框高十九點三釐米,寬十四點三釐米。此本爲康熙四十五年内府原刻本,刷印精美,書衣墨筆題"化石山人",今藏斯坦福大學圖書館特藏部,可惜僅存五卷,亦未收入本書志。

有些書雖然是翻刻本,但與原刻十分相近,且翻刻年代似較早,也收入書

志，比如：《御纂周易折中》，斯坦福本爲清康熙間武英殿刻本之翻刻本；《評論出像水滸傳》，斯坦福本爲清順治醉畊堂刻本之翻刻本；《施注蘇詩》，斯坦福本爲清康熙間商丘宋氏刻本之翻刻本之一；《笠翁一家言全集》，斯坦福本爲芥子園刻本之翻刻本，等等。

不過，有些難明具體年代，懷疑爲較晚翻刻的書也去掉了不少，如：

《廣東新語》二十八卷，清屈大均撰，清刻文匯堂藏板本，十册，綫裝。半葉十一行，行十九字，白口，單黑魚尾或單白魚尾，四周單邊。框高十七點三釐米，寬十三點二釐米。内封鐫"番禺屈翁山先生撰/廣東新語/文匯堂藏板拾芥園發兑"。清康熙三十九年木天閣將《廣東新語》刊刻行世，内封多題"木天閣繡版"。木天閣刻本後有翻刻本，内封題作"水天閣繡版"，如《續修四庫全書》史部第734册影印"康熙水天閣刻本"即是。其實，"水天閣"本爲"木天閣"本之翻刻本，翻刻時不知是有意還是無意，將"木天"之"木"翻刻作"水"。而斯坦福此本與"水天閣"本同版，因其翻刻年代似較晚，故未收入書志。

《潛邱劄記》六卷，清閻若璩撰。《左汾近稿》一卷，清閻詠撰。清刻本，一函六册，綫裝。半葉十一行，行二十字，白口，單黑魚尾，左右雙邊。框高十九釐米，寬十四點九釐米。内封鐫"太原閻百詩先生集/潛邱劄記/眷西堂藏板"。此書爲閻若璩讀書筆記，由後人閻學林編輯成帙。乾隆間此書付梓，即閻氏眷西堂寫刻本。斯坦福本版心下雖鐫"眷西堂"，但實爲眷西堂本之清末翻刻本，亦不取。

考慮到類似上述古籍在流傳過程中常有翻刻本以假亂真的問題，我們爲每篇書志配備了一幅書影，以求更爲直觀和客觀地向讀者説明該書的版本實際。書影的選擇以正文卷端葉爲主，如卷端葉爲抄配葉或補刻葉則另外選擇某一原刻葉。

《書志》在撰寫過程中，實際比對了不少北京大學圖書館和中國國家圖書館所藏的相關版本，並利用現在網絡搜索之便，查閱各種相關資料。基於此，我們對以往的版本判定有一些小小的修訂，比如：

1.《六書正譌》五卷，元周伯琦編注，明胡正言訂篆，清刻古香閣藏板本。5101 7221

"古香閣藏板"的《六書正譌》多被認爲是明崇禎十竹齋刻清初古香閣後

印本。但由斯坦福本來看，古香閣本與十竹齋本不同版，是十竹齋刻本之翻刻本。中國國家圖書館藏有兩部崇禎十竹齋原刻本《六書正譌》，皆與《説文字原》合刻，一部索書號16473，鈐"长乐郑振鐸西諦藏書"朱文印，爲鄭振鐸舊藏，另一部索書號16473，鈐"激素飛清閣藏書記"朱文印等，爲楊守敬舊藏。將兩書與斯坦福本比較，雖然版式相同、字體亦十分相近，但是各字筆畫有不小差别，翻刻與原刻氣韻相差甚遠。

2.《徐文長文集》三十卷，明徐渭撰，明袁宏道評點，明閔德美等校訂，明萬曆四十二年(1614)鍾人傑刻本。5422 2932.1

鍾人傑所刻三十卷本《徐文長文集》明末十分流行，翻刻本衆多。這些刻本往往版式、行款全同，字體亦十分相近，究竟何者爲鍾氏原刻往往難以遽定。通過比較中國國家圖書館和北京大學圖書館所藏相關諸本後，我們認爲，斯坦福藏本與中國國家圖書館所藏03261爲同版書，應爲鍾氏原刻本。國圖03261刷印較早，可以看到原刻字體十分精美。而現藏諸本中，内封題"讀書坊藏板"者即爲鍾氏刻本之後印本。據此，《四庫全書存目叢書》集部第145册影印中國社會科學院文學研究所藏"明萬曆四十二年鍾人傑刻本"，與國圖所藏03261和斯坦福本不同版，應非鍾氏原刻，而爲翻刻本。

3.《三魚堂文集》十二卷《三魚堂外集》六卷附録一卷，清陸隴其著，清席永恂、席前席校，清康熙四十年(1701)席氏刻嘉會堂藏板本。5460 7174

《中國古籍善本書目》著録《三魚堂文集》有清康熙四十年琴川書屋刻本和康熙嘉會堂刻本兩種版本，現在看來兩者可能實爲同一版本。北京大學圖書館藏有一部《三魚堂文集》，内封題"三魚堂集/琴川書屋藏板"，應即《中國古籍善本書目》著録之"琴川書屋刻本"。斯坦福藏嘉會堂本與北大藏琴川書屋本版式、行款、字體、斷板全同，實爲同版書。但兩者也略有不同，如：北大琴川書屋藏板本卷端下題"門人常熟席永恂/前席校"，席永恂、席前席即琴川書屋主人席啓寓之子席漢翼、席漢廷兄弟[1]；而斯坦福嘉會堂藏板本卷端下題"門人吴縣席永恂/太倉王前席校"，席永恂之名未變，而"前席"則已由席前席變爲王前席。由兩本版面情況看，嘉會堂藏板本印刷在琴川書屋藏板本之

① 席永恂，字漢翼，號念莪。其弟席永恪，後改名前席，字漢廷(亦作庭)。

後,卷端下題之不同爲後來剜改所致。

4.《鐵網珊瑚》二十卷,題明都穆撰,清乾隆二十三年(1758)至乾隆二十四年(1759)都繼貴廣東刻本。ND1042.5.T78

卷前沈德潛序稱:"公七世孫肇斌將授之梓,屬予爲序。"此本即乾隆二十三年都肇斌所刻。《四庫全書存目叢書》子部第117册影印清乾隆二十三年刻本《鐵網珊瑚》二十卷與此本同版。

中國國家圖書館藏有同版書(索書號7481),卷前除沈德潛序外,又有乾隆二十四年都繼貴識語:"七世祖太僕公於嘉靖間著直聲,立清節,博學多聞,爲吴中紳士冠。朝無夕炊,讀書不輟。著述二十種,板行於世。易代以來,燬於兵燹,然藏書家猶有存者。《鐵網珊瑚》二十卷,乃暮年詮定之書,未經板行,鈔本雖多,序次舛訛,字跡魚豕。繼貴恐先澤失傳,往還粵東,必鐍貯行篋。秋來遊粵,鳩工雕鐫,以公海内。始於戊寅九月,竣於己卯三月。既成,因誌緣起於後。乾隆二十四年三月朔日七世孫繼貴百拜謹識。"與沈德潛序合讀,可知都繼貴即都肇斌,繼貴爲名,肇斌爲字,此本刻於前乾隆二十三至乾隆二十四年,刻書地爲廣東。

《書志》中,我們指出了影印本叢書編纂中一些影印底本的問題,除了上面提到的《四庫全書存目叢書》集部第145册影印《徐文長文集》或爲鍾人傑本之翻刻本外,又有:

臺灣成文出版社《中國方志叢書》影印所謂"清康熙二十九年刊本"《汝陽縣志》,其影印底本實非康熙二十九年刻本,而爲民國間石印本;

臺灣學生書局《善本戲曲叢刊》第四輯影印所謂"清初古吴致和堂刊本"《醉怡情雜劇》實爲清初致和堂本之翻刻本。

此外,《書志》對各書中的藏書印、藏書題記及藏書票等皆有詳細記録,以期能爲今後的藏書史研究提供一些綫索。沈乃文先生在《書志》前的《序》中已據此詳細考證了其中四十種書的流傳情況,讀者可以參看。

這篇小文在《書志》後所附《後記》的基礎上修改而成,所論有疏誤之處,敬請方家指正。

2014年1月2日

《中國叢報》與中國古代文化文獻的翻譯

張西平

《中國叢報》(*The Chinese Repository*)是由英國第一位來華的傳教士馬禮遜和美國第一位來華的傳教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman,1801—1861年)倡議,並得到美國在華商人支持,於1832年在廣州創辦的一份英文刊物。《中國叢報》從1832年5月創刊到1851年停刊的二十年時間裏,發表了大量關於中國研究、中國報導、中國書評、基督教發展等各方面的消息與論文、譯文。雖然裨治文是美國美部會的傳教士,但《中國叢報》並不能完全算是一份教會的報紙,它實際上已經成爲19世紀上半葉西方漢學的最重要的學術陣地。作者不僅有來華的傳教士,也有在歐洲的漢學家,他們以此爲學術交流的平臺,討論中國的問題。作爲主編的裨治文在思想上是很明確的,他就是要把《中國叢報》辦成一個全面反映中國歷史、制度、風俗、宗教、禮儀、藝術的雜誌,使西方瞭解這個古老的東方大國①。同時,作爲19世紀來華的基督新教傳教士,他不再可能完全認同18世紀前在華的耶穌會等天主教傳教士關於中國的報導,他甚至認爲在19世紀以前大部分西方關於中國的研究和報導"都充滿了錯誤的陳述",他爲自己確定的使命就是要重新審視以往西方人的中國研究②。

作者單位:北京外國語大學中國海外漢學研究中心

① 參閱 *Chinese Repository*, vol.1. pp.1—5;吴義雄,《在華英文報刊與近代早期的中西關係》,第六章,北京:社會科學文獻出版社,2012。

② 參閱 E. C. Bridgman, "Intellectual Character of the Chinese", *Chinese Repository* vol.7.no.1 (may 1838).

關於《中國叢報》學術界已經有了一些很有價值的研究[①],我們這裏僅就《中國叢報》在中國古代文化典籍翻譯上的工作做一個初步的梳理和研究,以揭示它在19世紀上半葉中國典籍外譯歷史中的地位和作用。

一、《中國叢報》的中國古代文化典籍翻譯

《中國叢報》各期的欄目比較固定,主要有"書評","出版物内容節選","雜記","宗教消息","文藝通告","新聞時事報導"6個欄目。1834年5月後欄目稍有變化,但"書評"、"文藝通告"、"時事報導"、"宗教消息"這些主要欄目仍在。《中國叢報》在1851年停刊後,衛三畏對已經出版的20卷《中國叢報》編制了一個索引,我們通過這個索引對在《中國叢報》上發表的有關中國典籍文獻翻譯的文章做了個統計。統計從兩個方面入手,一個是在《中國叢報》中所翻譯的中國典籍,另一個是《中國叢報》中對中國典籍的研究和評論,這一部分雖然不直接涉及典籍的翻譯,但這樣的評論和研究也推動了西方對中國經典的認識,其中部分評論文章中也有對中國經典個別章節的翻譯[②]。

類别一：中国典籍的翻译

序號	英文篇名	中文譯名	内容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0038	Literary Notices	文藝通告	《三字歌注解》,1816年出版。	文藝通告	1/6	1832.10	1/249	介紹了《三字經》的發展歷程,並附加了對其第一部分的翻譯,主要宣揚有關孝悌之義、長幼之别的内容。

① 雷孜智著,尹文娟譯,《千禧年的感召:美國第一位來華新教傳教士裨治文傳》,桂林:廣西師範大學出版社,2008;衛裴列著,顧鈞、江莉譯,《衛三畏生平及書信:一位美國來華傳教士的心路歷程》,桂林:廣西師範大學出版社,2004;顧鈞,《衛三畏與美國早期漢學》,北京:外語教學與研究出版社,2009;孔陳焱著,《衛三畏與美國漢學研究》,上海:上海辭書出版社,2010。

② 這兩個統計是楊慧玲作爲本課題的子課題來完成的,在這裏表示感謝。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0045	Literary Notices	文藝通告	對《黃教教義問答》一書的評論。查理士·弗里德·紐曼（Charles Fried Neumann）譯自中文並加注釋，1831年倫敦出版。	文藝通告	1/7	1832.11	1/290	對該書進行了簡介，並展示了紐曼對"十戒"、二十四條教規的翻譯，對其中的部分內容進行了進一步闡釋和介紹，也指出了紐曼翻譯中的一些錯誤。
0049	Review: *The Sacred Edict*	書評:《聖諭》	逐條詳盡解釋，包括由雍正皇帝作增補，一清朝官吏作解述的康熙皇帝的16條訓語。米憐（William Milin）翻譯。	書評	1/8	1832.12	1/305	介紹了這十六條聖諭的背景，涉及頒佈聖諭的歷史情況，也分析了《聖諭》這本書的基本風格，比如，由於是三人所作而本身具有多樣性等，詳見305頁。隨後則是翻譯及釋義。
0121	Miscellanies	雜記	(2)中國的古典哲學	雜記	2/7	1833.11	317/319	具體在318—319頁。涉及《四書》中孟子與一些反對者（如告子）的對話、孔子的觀點的翻譯。該條目也收入了"哲學"類索引。
0244	*Santsze King*	《三字經》	一本與初等教育目的不協調的書：它的形式、篇幅、作者、對象、文體、譯文與注解。	書評	4/3	1835.7	4/110	《三字經》全文翻譯，並有詳細的注釋和評論。
0258	*Tseen Tsze Wan*	《千字文》	其格式、宗旨、風格和作者；譯文與注解；中國初級教育必讀的書。	書評	4/5	1835.9	4/234	還介紹了《千字文》的兩種譯本。
0267	*Odes for Children*	《押韻幼兒詩集》	該詩34節的英文譯文。	書評	4/6	1835.10	4/292	這也是一本初級教育的教科書，該文只呈現了譯文。
0277	*Filial Duty*	《孝經》	其作者及成書時間、特點及宗旨、譯文及注解。	書評	4/8	1835.12	4/350	

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0310	Imperial Ordinance	諭旨	1835年11月28日皇太后60壽辰頒佈的諭旨英譯。	諭旨	4/12	1836.4	4/581	
0326	*Primary Lessons*	《小學》	中國幼童的啓蒙教材之一;其特點和目的、階段教程表;教材第一部的摘譯。(待續)	書評	5/2	1836.6	5/87	
0363	*Primary Lessons*	《小學》(續)	第2部分:關於父子關係的譯文和注解。(待續)	書評	5/7	1836.11	5/311	
0433	*Examples of Filial Duty*	《二十四孝故事》	對中國《二十四孝故事》的介紹和英譯,它不僅教導中國人孝敬父母,還反映出中國人的觀念,成爲中國人的特性之一。	書評	6/3	1837.7	6/136	全文主要是呈現翻譯。
0441	*Primary Lessons*	《小學》(續)	《小學》中關於君臣關係的第2部分第2章的譯文,主要來源於《禮記》和《論語》。(待續)	書評	6/4	1837.8	6/191	
0478	*Primary Lessons*	《小學》(續)	《小學》中關於夫妻關係的第2部分第2章的譯文。(待續)	書評	6/8	1837.12	6/399	
0504	*Primary Lessons*	《小學》(續)	《小學》中有關長幼、與朋友交往的內容選譯。	書評	6/12	1838.4	6/568	
0682	*Pih Jin Ko*	《百忍歌》	《百忍歌》的英譯及解釋。	書評	9/1	1940.5	9/52	
0737	Astronomy of the *Shoo King*	《書經》中的天文學	對《書經》3至8章的選譯和注解。	書評	9/8	1840.12	9/579	主要是介紹古代天文曆法方面的知識,涉及有關時間概念的一些字詞的釋義。
0755	Sketch of Matsoo Po	"媽祖"的故事	中國漁民崇奉的"媽祖"(天后)的故事。	文化	10/2	1841.2	10/90	譯自《搜神記》,故本條目也收入"文學類"索引。

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0767	Sketch of Kwanyin	觀音簡介	對中國觀音菩薩(大慈大悲菩薩)的簡介(叔未士譯自《搜神記》)。	文化	10/4	1841.4	10/191	該條目也收入"文學類"索引。
0779	Sketch of Yuhwang Shangte	"玉皇大帝"的故事	中國神話中的至高神"玉皇大帝"的故事(叔未士譯自《搜神記》)。	文化	10/6	1841.6	10/311	附有有關"玉皇大帝"、"玄天上帝"、"老君"、"道君"等字詞的注解,該條目也收入"文學"類索引。
1072	The Syrian Monument	大秦景教流行中國碑	發現於西安府公元718年立的"大秦景教流行中國碑"。	宗教	14/5	1845.5	14/207	全文主要是碑文翻譯,譯爲英、法雙語,也附了原碑文(在19卷1850年第10期有一篇對該碑文的更正,具體在19卷的558頁)。
1161	The Character Jin	論"仁"字之真義	仁至難言。	文化	15/7	1846.7	15/335	本文作者根據孔子、孟子等人關於"仁"的觀點進行了探索。本文也涉及較多有關孔、孟思想的翻譯,還有對部分翻譯的斟酌和解釋,故也將此條目收入"典籍翻譯"類。
1164	Translation of a Buddhist Print	佛書譯文	一段關於千手、千眼、大慈、大悲陀羅尼佛的佛書譯文。	宗教	15/7	1846.7	15/357	
1169	A Confucian Tract	儒學小冊子	一本勸人長存天理良心的儒學小冊子。	書評	15/8	1846.8	15/383	本文呈現了小册子的翻譯,也附了原文。
1176	Chinese Views of Intoxicating Liquor	中國人對飲酒的見解	從中國古代帝王的一篇《酒誥》看中國人對飲酒的見解。	文化	15/9	1846.9	15/439	本文大部分內容是在呈現翻譯。但也有關於歷史的信息,故也收入歷史類。
1265	Readings in Chinese Poetry	中國詩選	《關雎》、《卷耳》。	書評	16/9	1847.9	16/458	本文主要是對這兩首詩的翻譯和解釋,本條目也收入"典籍翻譯"類。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
1346	*Remarks on the Tea Plants*	茶的研究	譯自中國作者的一部著作。	文化	18/1	1849.1	18/19	本文主要介紹茶的品名及其產地情況。
1361	Bazin's Theatre Chinois	巴贊的《元劇選集》	1838年於巴黎出版。	書評	18/3	1849.3	18/119	介紹了元雜劇的體式、表演形式等情況;涉及《趙氏孤兒》等幾部經典劇作的基本情況,並附有一部名爲《相國寺公孫合汗衫》的劇作的劇本譯文。本條目也收入"文學"類。
1440	Mythological Notices	神話故事	中國一些與自然力有關的神話故事;譯自《搜神記》。	文化	19/6	1850.6	19/318	本條目也收入"文學"類別。
1451	Tract upon Nourishing the Spirit	《養神》	麥都思來信,附中文短文《養神》的譯文。	書評	19/8	1850.8	19/451	

類別二:對中國典籍的研究

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0162	The Chinese Classics	中國經書	分四書和五經兩部分,本文對各個部分進行了評介。	書評	3/3	1834.7	3/109	主要是對內容的介紹。
0283	Revision of the Chinese Version of the Bibble	修訂《聖經》中文譯本	修訂聖經的必要性;修訂方法的建議。	書評	4/9	1836.1	4/398	其中也談到了作者對幾部中國經典(如《孝經》、《詩經》、《禮記》、《易經》、《論語》、《中庸》、《大學》等)的評論,指出了它們不適合作爲翻譯參考範本的原因(如太簡潔或太瑣碎等),而認爲孟子的著作比較適合效仿。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0516	Notices of Natural History	生物觀察	中國植物學的最佳著作是李時珍的《本草綱目》;本文根據其他的中國典籍,探索中國的動物:麋和穿山甲或食蟻獸。附《爾雅》中的圖片。(待續)					該文還提到了《茶經》等書。該文雖有續文,但接下來的內容主要是介紹物種,幾乎沒有涉及具體的中國典籍,故暫時沒有收入此索引。
0539	Notices of Natural History	生物觀察(續)	麒麟。(待續)	生物	7/4	1838.8	7/217	介紹麒麟的同時,也援引了《三字經》、有關孔子的傳説等。
0545	Notices of Natural History	生物觀察(續)	(1)鳳凰;(2)龍;(3)龜。(待續)	生物	7/5	1838.9	7/255	涉及了《本草綱目》的部分內容,如"龍骨是一種有用的藥材"。
0566	Notices of Natural History	生物觀察(續)	(1)馬;(驢);(騾)。(待續)	生物	7/8	1838.12	7/398	多結合《本草綱目》和李時珍的話進行介紹。
0575	Notices of Natural History	生物觀察(續)	(1)蜂類,包含各種黃蜂和蜜蜂;(2)野蜂。(待續)	生物	7/9	1839.1	7/490	除了《本草綱目》,還提到了《禮記》、《詩經》中的內容。
0641	*The Shoo King*	《書經》	其特點、內容提要等。	書評	8/8	1839.12	8/392	主要涉及歷史人物和歷史的介紹,故也將本條目收入歷史類索引。
0728	*E Tsung Kin Keen Yu Tsoan*	《御傳金鏡御醫》	按皇帝的旨意編纂的一部著名的醫學著作;外國人可從中瞭解中國醫學。	書評	9/7	1840.11	9/492	主要是本書介紹,其中有三段書中的內容,不知是否爲片段選譯,還是當時本書已被翻譯成英文。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
0735	*The Female Instructor*	《女學》	衡量中國人道德觀的書；1730年出版。	書評	9/8	1840.12	9/543	介紹了《女學》(一本目的在於通過提出女子應有的美德、觀念來教育女子的書)，同時比較分析了《女誡》等有關倫理道德說教的書(ethical books)，也涉及《詩經》等書。該條目也收入文學類。
0770	Examination of Four Chinese Characters	對孟子及其門徒的著作中最常用的4個漢字的注釋	1830年於巴黎出版。	語言	10/4	1841.4	10/228	這四個字是“以”、“於”、“于”、“乎”。本條目也收入“語言文字”類索引。
1157	Chinese Terms for Deity	“Deity”的中譯	對《聖經》中譯本中用以表達“Deity”的幾個詞彙——“上帝”、“天”、“神”的考查。	語言	15/6	1846.6	15/317	考查的時候，較多援引中國經典，如《尚書》、《大學》、《中庸》、《大雅》、《論語》等書的語句來確認“上帝”、“天”、“神”等字詞的意義和用法，故將此條目收入“典籍研究”類。在1846年9期還有一篇對這篇文章的評論，批評了將“上帝”譯爲“神”的譯法，認爲應譯為“Shang ti”但編輯並不同意他的看法。不過，在1847年1月的期刊上，還有評論贊同用“上帝”而反對用

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
								"神"来表示"God"。对此，在1847年2月還有後續討論，在麥都思的請求下，《中國叢報》刊登了米憐的相關評注。1847年3月這場討論還在繼續。
1197	Remarks on the Names of God	關於"God"（續）	談漢語中最適於表達"God"的詞彙和片語。（續）	語言	15/12	1846.12	15/583	本文這部分內容援引了孟子的話、《易經》、《史記》、《禮記》等書進行探討，篇幅較長。本文是續文，但它之前的內容與典籍關係不大，故暫時沒有收入本索引。
1204	Remarks on the Names of God	關於"God"（續）	續上期。	語言	16/1	1847.1	16/34	本文開始討論"Holy Spirit"如何翻譯的問題，作者在"風"、"氣"、"靈"三字間抉擇，援引了《三國志》等書中的內容進行闡述和討論。
1251	Term for the Holy Spirit	"Holy Spirit"一詞	中文對"上帝"第三人稱表達方法的研究。	語言	16/7	1847.7	16/355	本文通過《中庸》的語句來考證"風"、"靈"等詞的意義，在本文的結尾作者認爲"靈"一詞對應"spirit"更合適。
1259	*Bibliotheca Sinica*	《中國圖書叢刊》	已故米憐牧師的《中國圖書叢刊》緒論；第一期：《明心寶鑒》。	書評	16/8	1847.8	16/410	呈現了米憐書中對《明心寶鑒》的介紹和一段米憐所寫的原文，《明心寶鑒》是有關品德修養、有説教功能的書。

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
1269	*Bibliotheca Sinica*	《中國圖書叢刊》	第3期:《聖諭廣訓》。	書評	16/10	1847.10	16/504	本書由清朝官方頒佈,有關道德責任、政治經濟等方面。
1282	Essay on the Term for Deity	關於"Deity"的中譯問題	Elohim和θeos兩詞的中譯問題;美國聖公會來華主教文惠廉(W. J. Boone)撰。(待續)	語言	17/1	1848.1	17/23	本文多次涉及麥都思譯的《書經》等典籍,也介紹了周朝的歷史信息,後涉及程子、朱子,以及他們有關"太極"、"理"等的思想,還引用了一些其他典籍,如《中庸》、《五經通義》的內容。本文篇幅較長。
1285	Essay on the Term for Deity	關於"Deity"的中譯問題(續)	續上期。	語言	17/2	1848.2	17/63	續文涉及《說文解字》、《佩文韻府》、《六書》等字典類書籍。篇幅較長。
1287	Chinese Sacrifices	中國人的祭品	從《尚書》上的記載看中國人的祭品。	文化	17/2	1848.2	17/103	
1290	Chinese Term for Deity	"Deity"的中譯研究	關於把《聖經》中"God"一詞貼切地翻譯成中文的研究;麥都思撰。(待續)	語言	17/3	1848.3	17/111	本文涉及《說文》等字典裏對詞義的解釋,以及《左傳》、《大學》、《論語》、《孟子》等典籍的內容。
1294	Chinese Term for Deity	"Deity"的中譯研究(續)	續上期。(待續)	語言	17/4	1848.4	17/167	涉及《御制集文》、《詩經》等書的內容。
1297	Chinese Term for Deity	"Deity"的中譯研究(續)	續上期。(待續)	語言	17/5	1848.5	17/215	涉及了《廣博物志》中與"帝"有關的名稱的介紹和討論,還有其他傳說中的"帝",此外還援引了《說文》、《六書故》等書。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
1301	Chinese Term for Deity	"Deity"的中譯研究（續）	續上期。（待續）	語言	17/6	1848.6	17/271	主要討論"天"、"氣"、"神"、"聖"等字，涉及《說文》、《易經》、《五車韻瑞》、孔子思想、《左傳》、《周禮》、《淮南子》等。篇幅較長。
1305	Chinese Term for Deity	"Deity"的中譯研究（續）	續上期。	語言	17/7	1848.7	17/327	在分析"spirit"時討論了"神"、"怪"、"妖"、"魂"、"魄"、"氣"等字，後繼續討論"帝"、"神"，涉及《禮記》、《儀禮》等書。
1319	Chinese Lexicography	中國詞典學	《四庫全書》中的詞典書目介紹	語言	17/9	1848.9	17/439	
1328	Reply to Dr. Boone's Essay	對文惠廉一篇文章的評論	評論第17卷第1期篇3。（待續）	語言	17/10	1848.10	17/495	該文也是關於"Deity"的中譯的，也涉及了《周禮》、《左傳》等書和朱子等儒家代表人物的思想。
1336	Reply to Dr. Boone's Essay	對文惠廉一篇文章的評論（續）	續上期。（待續）	語言	17/11	1848.11	17/551	引用了《五經通義》、《詩經》等書的內容，進一步討論了"鬼"、"神"、"天"、"帝"等字的內涵。
1341	Reply to Dr. Boone's Essay	對文惠廉一篇文章的評論（續）	續上期。（待續）	語言	17/12	1848.12	17/607	涉及了對"道"、"德"、"陰陽"等概念的討論；也通過有關堯、舜、禹、文王、秦始皇等中國古代帝王（包括神話中的帝王）的探討，分析了"皇帝"、"帝"等詞的內涵。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
1362	Notice of a Sabbath in the *Yih King*	《易經》中的安息日	一中國牧師論安息日及《易經》中對它的記載。	宗教	18/3	1849.3	18/162	通過對《易經》部分內容的分析，解釋“安息日”的概念，或許算是“基督教中國化”的一種手段。
1365	*The Urh Ya*	《爾雅》	介紹及評論。	書評	18/4	1849.4	18/175	介紹了《爾雅》的名字意義、它與周公的關係等信息，呈現了它的兩篇序，其中第二篇是郭璞所撰，並附有譯文。本文作者也介紹了《爾雅》的內容。
1392	Directions for Cultivation Cotton	棉花栽培的方法	譯自《農政全書》第35章。	農業	18/9	1849.9	18/455	
1425	*The Shwoh Wan, or Etymologicon*	《説文解字徐氏系傳四十卷》	介紹此書。	書評	19/4	1850.4	19/75	主要是概述本書的內容，其中包括兩篇序言的英譯，一篇原文爲許慎所撰，一篇原文爲光緒年間的翰林院學士所寫。
1434	Movable Metallic Types in Chinese	中文活字印刷術	介紹中國活字印刷情況。	印刷	19/5	1850.5	19/253	介紹活字印刷術的發展過程，其中引用了《格致鏡原》、《夢溪筆談》等書的內容，用以介紹中國以往一些朝代的印刷技術。

續表

序號	英文篇名	中文譯名	內容	分類	卷期	日期	頁碼	備註
1445	Defense of an Essay	爲一篇文章辯護	爲談論“Elohim”和“Theos”二詞中譯問題的一文辯護。(待續)	語言	19/7	1850.7	19/351	本文作者:W. J. Boone。在本文的後半部分涉及了朱子等人、《易經》等書中的一些觀點,有關陰陽、五常、太極、理與心等概念。篇幅較長。該文有續文,不過基本上沒有涉及具體的典籍,偶爾提到《孝經》等書的隻言片語,較爲分散,故暫時沒有收入此分類。
1455	Animadversions on the Philogical Diversions	《哲學的轉化》評論	麥都思對菲洛(Philo)《哲學的轉化》一文一條注釋的批駁。	書評	19/9	1850.9	19/492	涉及了《古文約編》等書的內容,涉及得較少。
1468	Defense of an Essay	爲一篇文章辯護(續)	續第19卷第9期。(待續)	語言	19/11	1850.11	19/575	本文篇幅較長,涉及《綱鑒易知》、《中庸》等書,還涉及西方經典,如《奧德賽》等。還有續文,不過由於基本沒有涉及中國典籍的內容或涉及太少,暫時沒有收入本分類。
1500	*Complete Collection of the Garden of Banians*	《榕園全集》	介紹及評論。	書評	20/6	1851.6	20/346	《榕園全集》爲清人李彥章所著,包括了他的散文、序言、備忘錄、禱文、佈告等。

二、《中國叢書》的“西譯中文書籍目録”

《中國叢報》中除了以上兩類文章涉及中國典籍的翻譯外，特别引起我們注意的是，《中國叢報》在第18卷8月號上刊出了一篇偉烈亞利編制的題爲《關於中國的著述》的長篇書目。該書目一共收録了103種西方人撰寫的關於中國的書籍及少數與中國有關的刊物，主要爲英文和法文著作，涉及251位作者，年代起於1560年迄於發文前的1848年。這個書目分爲“中文學習工具”、“西譯中文書籍”和“關於中國的書籍”三大類，並在每大類下加以細分。“看得出來，這種分類的企圖已經體現出《叢報》對漢學研究的思考，這個書目實則可以視爲《叢報》的漢學研究走向成熟和自覺的標誌。”①根據這個書目我們可以對西方漢學界對中國典籍文獻的翻譯做個統計與分析。其中的“西譯中文書籍”應引起我們關注，這反映了在偉烈亞利的時代，他所能知道的中國古代文化典籍西譯的基本書目。這些書包括：《易經》、《書經》、《詩經》、《禮記》、《春秋》、《周禮》、《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》、《儒經合编》、《孝經》、《竹書紀年》、《通鑑綱目》、《洛陽伽藍記》、《佛國記》、《大慈恩寺三藏法師傳》、《大唐西域記》、《真臘風土記》、《衛藏圖識》、《海島逸志》、《異域録》、《靖海氛記》、《大清律例》、《小學》、《三字經》、《千字文》、《京韻幼學詩題》、《聖諭廣訓》、《孫子》、《吴子》、《司馬法》、《洗冤録》、《農政全書》、《桑蠶輯要》、《圖注脈訣辨真》、《周髀算經》、《錢志新編》、《景德鎮陶録》、《三國演義》、《正德皇帝游江南傳》、《好逑傳》、《玉嬌梨》、《平山冷燕》、《白蛇精記》、《王嬌鸞百年長恨》、《三輿樓》、《合影樓》、《行樂圖》、《劉小官雌雄兄弟》、《范鰍兒雙鏡重圓》、《宋金郎團圓破氈笠》、《四十二章經》、《金剛般若波羅密經》、《摩訶般若波羅密多心經》、《阿密陀經》、《壹輪廬迦論》、《語林》、《佛門源流録》、《教理問答》、《道德經》、《太上感應篇》、《文昌帝君陰騭文》、《愚公遇灶神記》、《楚辭》、《御制盛京賦》、《花箋記》、《喜春光前衆樂和》、《御定全唐詩》、《趙氏孤兒》、《老生兒》、《漢宫秋》、《灰闌記》、《元人百種曲》、《合汗衫》、《琵琶記》、《借靴》、《清文啓蒙》、《三合便覽》。在“中文學習工具”中還介紹了西方早期漢語學習的一些

① 尹文娟，《〈中國叢報〉與19世紀西方漢學研究》，《漢學研究通訊》第22卷2期，2003年5月。

重要著作和辭典等[①]。

三、《中國叢報》在中國文化西傳中的歷史地位

《中國叢報》作爲中國近代由西方人在中國創辦的外文刊物，不僅成爲中國近代以來一個新的知識形態的載體在中國社會發展中産生影響，同時也成爲19世紀上半葉西方中國研究的最有影響的學術陣地，成爲向西方介紹中國歷史文化、翻譯中國歷史文化典籍的重要視窗。這樣一個學術陣地在18世紀的漢學研究中是不存在的，從而形成了19世紀西方漢學和16—18世紀西方漢學在翻譯中國典籍文獻上的重要區别。與當時西方人在中國所創辦的其他外文報刊相比，《中國叢報》的學術性最强，因此，《中國叢報》發表的中國研究作品，除少數者外，一般不像《廣州紀事報》或《廣州週報》上的文章那樣採取激烈攻擊甚或謾罵的方式談論中國，而是以客觀評述或學術研究的面目出現。但也應看到，《中國叢報》的這種學術研究，是在上述西方中國研究的思想和路徑發生重大轉折的背景下進行的，它所發表的衆多文章，也反映了這種文化趨向，並構成轉變中的西方中國研究的一個重要環節。縱覽20卷《中國叢報》可以看到，這份刊物所討論的内容基本上涵蓋了中國的各個方面，不少文章形成討論某個方面或某個主題的明確系列，顯然經過了專門的策劃。可以説，它試圖通過新的學術路徑將中國社會和歷史文化展現給西方世界[②]。

從對中國典籍的翻譯來説，它有兩個作用是很獨特的。一是《中國叢報》連接了16—18世紀來華耶穌會士的翻譯和19世紀來華西人的翻譯。它幾乎對16—18世紀以來西方出版的關於中國的所有書，包括以往漢學界對中國典籍的翻譯書，做了大量的評述，從門多薩的《中華帝國史》到曾德召的《大中國志》、安文思的《中國新史》，這些著作幾乎都有評述，《耶穌會書簡集》、杜赫德的《中華帝國史》中的重要譯文也都收入了他們的眼底。儘管無論是教派的

---

①《中國文獻記略》(*Notes on Chinese literature*)，上海：上海美華書館，1867，xiv-xxviii頁，英文標題爲*Translations of Chinese Works into European Languages*，馬軍將這篇文獻中的關於中國古代文化典籍翻譯的書目做了初步的研究和注釋，參閲馬軍，《1867年以前中籍西譯要目》，張西平主編，《國際漢學》第20輯，鄭州：大象出版社，2010。

② 吴義雄，《在華英文報刊與近代早期的中西關係》，325頁。

原因,還是時代的原因,從裨治文到衛三畏對18世紀在華的耶穌會士的漢學成果多有微詞,但他們從不忽視這些先來者。這樣一種態度使西方的讀者可以從《中國叢報》的閱讀中接續以往的知識,這對西方漢學界和一般讀者都是十分重要的①。

其二,《中國叢報》成爲溝通在華的傳教士、商人、外交官和歐洲漢學家的重要媒介。書評是它的重要欄目,對在西方出版的漢學著作展開評論是《中國叢報》的重要特點,對西方漢學界對中國典籍翻譯工作的評論更是十分關心。例如,《中國叢報》對雷慕薩所翻譯的《佛國記》,對巴贊(Antoine Bazin, 1799—1863)所翻譯的《中國戲劇》都有過專門的評論②。衛三畏對法國漢學界在翻譯上所取得的成果十分欽佩,在一篇評論元曲法文的翻譯的文章中説:"法國漢學家在中國文學領域的工作是值得高度讚揚的,相比於他們,英美學者在同一領域所做的工作實在太少了,我們尤其要知道,法國與中國的貿易以及法國來中國的人數都比英美兩國少得多。法國人這種對文學的關注在很大程度上應該歸於法國政府自路易十四以來的支持和培育,以及皇家圖書館豐富的中文藏書。在充滿文化氛圍的巴黎有那樣的藏書,自然會使人想去瞭解書中的内容,一些雄心勃勃的學者如傅爾蒙(Etienne Fourmont, 1683—1745)、雷慕薩所樹立的榜樣鼓勵着後來者,他們像前輩一樣投身研究,改正錯誤,在這個人們很少瞭解的領域不斷前進。"③

由於《中國叢報》向英美兩國的出版和教育機構採取贈刊的辦法,它成爲當時西方關於中國信息的主要來源,"當時西方大部分有影響的期刊得到了《中國叢報》的贈刊,如《北美評論》、《愛丁堡季刊》、《威斯特敏特評論》以及《布萊克伍德雜誌》等所刊登的有關中國方面的文章,大都參考了《中國叢報》的内容或鳴謝《中國叢報》的贈刊。"④這樣《中國叢報》的影響就超出了傳教領域而在更大的範圍内産生。

---

①參閱《中國叢報》(*The Chinese Repository*)。

②參閱《中國叢報》(*The Chinese Repository*)。

③ S. W. Williams ,"Review of Theatre Chinois", *Chinese Repository*, Vo1.18, p.113.轉引自顧鈞,《衛三畏與美國早期漢學》,75頁。

④ 雷孜智著,尹文娟譯,《千禧年的感召:美國第一位來華新教傳教士裨治文傳》,109頁。

作爲一份學術刊物，它在推動西方漢學發展上的作用、在推進西方漢學界對中國歷史文獻翻譯上的作用，都是任何單個的漢學家所不及的，也是任何一個單獨的漢學學術機構所不及的。因此，《中國叢報》在西方漢學史上的地位、在中國典籍翻譯上的地位是不可忽視的[①]。

---

① 吴義雄，《〈中國叢報〉關於中國社會信仰與風系的研究》，《學術研究》2009(09)；吴義雄，《〈中國叢報〉與中國語言文字研究》，《社會科學研究》2008(04)；吴義雄，《〈中國叢報〉與中國歷史研究》，《中山大學學報(社會科學版)》2008(01)。

《詩經》的東傳及其在朝鮮半島的刊行簡述

蘇　岑

《詩經》是東亞地區最重要的文化典籍之一，早在隋唐之前就已經傳入朝鮮半島，在朝鮮半島文化的形成和發展中發揮了至關重要的作用，其影響不需多言。高麗末期性理學傳入，至李成桂建立朝鮮即成爲朝鮮王朝的根本治國思想，后明永樂年間編纂的《五經大全》傳入，《詩傳大全》就成爲朝鮮朝最通行的《詩經》讀本，朝鮮王朝曾多次刊行。本文試圖對《詩經》在朝鮮半島的傳入和刊行情況作一簡述[①]。

一、《詩經》在朝鮮半島的傳入簡考

《詩經》到底是哪一年傳入朝鮮半島的，由於資料缺乏，已經難以具體考證。《三國史記》高句麗小獸林王二年(372)記載："立太學，教育子弟。"[②]此處的太學毫無疑問是模仿中國的教育體制，那麼教育子弟之时所採用的教材應該就是以五經爲主，据此則公元372年之前《詩經》就已經傳入朝鮮半島，公元372年正當東晉咸安二年，可見傳入是很早的。《周書》卷49《高句麗傳》記載：

作者學習單位：韓國成均館大學東亞學術院

① 關於《詩經》在朝鮮半島的傳播問題，李相報《〈詩經〉在韓國的接受歷史考察》和 金文植《朝鮮時代中國書籍的輸入和刊行——以四書五經爲中心》都有討論，本文多有參考，並增加材料撰寫而成。

②《三國史記》，卷十八，高句麗本紀第6，小獸林王二年條，韓國民族文化推進會校勘本，1982，140頁。

“書籍有五經、三史、《三國志》《晉陽秋》。”[①]這爲《三國史記》的記載提供了有力的佐證。

《三國史記》百濟本紀聖王十九年(541),即梁武帝大同七年:“王遣使入梁朝貢,兼表請毛詩博士。”應該是在《詩經》已經傳入的基礎上,向梁請求講習《詩經》的博士,也可見其時傳入朝鮮的正是通行的毛詩。1934年發現於韓國慶州的石刻記録《壬申誓記石》,其中也提到了《詩經》,据朝鮮半島方面的研究[②],此刻石創作於公元552年或612年,這爲《詩經》在唐代之前就傳入朝鮮半島提供了非常堅實的實物證據。

至唐代,《詩經》在朝鮮已經成爲重要的學習典籍,《舊唐書》高麗條記載:“俗愛書籍,至於衡門厮養之家,各於街衢造大屋,謂之扃堂,子弟未婚之前,晝夜於此讀書習射,其書有五經及《史記》、《漢書》、范曄《後漢書》、《三國志》、孫盛《晉春秋》、《玉篇》、《字統》、《字林》;又有《文選》,尤愛重之。”[③]《舊唐書》百濟條記載:“其書籍有五經子史,又表疏並依中華之法。”[④]

至統一新羅時代,設立了讀書三品科以選拔人才[⑤],考試教材就以五經爲主:

> 教授之法,以《周易》、《尚書》、《毛詩》、《禮記》、《春秋左傳》、《文選》,分而爲之業,博士若助教一人,或以《禮記》、《周易》、《論語》、《孝經》,或以《春秋左傳》、《毛詩》、《論語》、《孝經》,或以《尚書》、《論語》、《孝經》、《文選》教授之。[⑥]

由此來看,到了統一新羅時代,《詩經》在朝鮮已經具有了一定的普及度,

---

①《周書》,卷四十九,列傳第41,高句麗條,北京:中華書局,1971,885頁。

②“壬申年六月十六日,二人竝誓記,天前誓,今自三年以後,忠道執持,過失無誓,若此事失,天大罪得誓。若國不安大亂世,可容行誓之,又别先辛未年,七月二十二日,大誓,《詩》、《尚書》、《禮》、《傳》尹得誓三年。”李丙燾,《關於壬申誓記石》,《論文集》1957年第5卷,1—7頁,首爾大學。

③《舊唐書》,卷一九九上,列傳第149上,東夷高句麗條,北京:中華書局,1975,5320頁。

④《舊唐書》,卷一九九上,列傳第149上,東夷百濟條,5329頁。

⑤“四年春始定讀書三品以出身,讀《春秋左氏傳》,若《曲禮》,若《文選》而能通其義,兼明《論語》《孝經》爲上,讀《曲禮》《論語》《孝經》者爲中,讀《曲禮》《孝經》者爲下,若博通五經、三史、諸子百家者,超擢用之,前只爲弓箭選人,至是改之。”《三國史記》,卷十,新羅本紀第10,元聖王條,87頁。

⑥《三國史記》,卷三十八,雜志7,職官上,國學條,335頁。

成爲貴族子弟必讀書。《三國史記》記載,高句麗琉璃王三年(公元17年)琉璃王創作有《黄鳥詩》:"翩翩黄鳥,雌雄相依。念我之獨,誰其與歸?"[①]其四句式顯然是受了《詩經》的影響,但本詩的真僞存在很大問題,恐怕不能以之作爲其時《詩經》傳入朝鮮的證據[②]。《三國史記》之《薛聰傳》記載薛聰"以方言讀九經,訓導後生"[③],薛聰約生活在中唐之時,可見其時朝鮮人已經開始用古朝鮮語來解讀學習《詩經》,對《詩經》的普及應該有很大的推動作用。

二、《詩經》在高麗朝的接受情況

高麗光宗九年(960),在后周人雙冀的建議下,朝鮮第一次實行科舉考試:

> 光宗九年五月,雙冀獻議,始設科舉,試以詩、賦、頌及時務策取進士,兼取明經醫卜等業。十一年只試詩、賦、頌。十五年復試以詩、賦、頌及時務策。[④]

雙冀本是后周人,因出使高麗而滯留,受到高麗光宗的特别禮遇,他建議的科舉制自然是因襲唐制,其中的明經科自然也應是以五經爲基本教材。靖宗十一年(1045)4月,秘書省雕版印刷了《詩經》,這是《詩經》在朝鮮的最早刊印:"己酉,秘書省進新刊《禮記正義》七十本,《毛詩正義》四十本,命藏一本於御書閣,餘賜文臣。"[⑤]由此可見,其時在朝鮮通行的《詩經》讀本已經是編纂於唐初的《毛詩正義》。文宗十年(1056)8月,再次刊印了《詩經》諸書:

> 西京留守報,京内進士明經等諸業舉人所業書籍,率皆傳寫,字多乖錯,請分賜秘閣所藏九經,《漢》、《晉》、《唐書》、《論語》、《孝經》,子史諸家文集,醫卜地理律筭諸書,置於諸學院,命有司各印一本送之。[⑥]

---

①《三國史記》,卷十三,高句麗本紀第1,琉璃明王三年條,123頁。

② 參看車溶柱,《改稿韓國韓文學史》,25—27頁,首爾:亞細亞文化社,2008。

③《三國史記》,卷四十六,列傳第6《薛聰傳》,385頁。

④《高麗史》,卷七十三,志第27,選舉1,首爾:亞細亞文化社,1972,中册,589頁。

⑤《高麗史》,卷六,世家第6,靖宗十一年,上册,138頁。

⑥《高麗史》,卷七,世家第7,文宗十年,上册,159頁。

由此可見，當時傳入高麗的中國圖書已經較多，經史子集四部皆有，皆以抄寫的方式流傳，抄寫過程中自然難免産生錯誤，影響了士子們的學習，以至於引起了有司的注意，可見其時的學習似乎已經較爲普遍了。與此相呼應的是，文宗時有海東孔子之稱的崔沖，設九齋，開私學，"其學則九經三史"，造成很大的影響①。

睿宗四年，高麗在國學中也設置了七齋，其中的經德齋中專門傳授毛詩："四年七月，國學置七齋，《周易》曰麗擇，《尚書》曰待聘，《毛詩》曰經德，《周禮》曰求人，《戴禮》曰服膺，《春秋》曰養正，《武學》曰講藝。"②高麗睿宗是一位好文君主，他於睿宗十一年在王宮設置清讌閣，選文士講習四部書籍，多次討論了《詩經》，如十二年十一月："甲午，御清讌閣，命翰林學士朴昇中講《詩·關雎》。"十三年二月："壬戌，御清讌閣，命寶文閣待制金富佾講《詩·魯頌》。"十五年十一月："癸亥，御清讌閣，命金富佾講《詩·泮水》。"此後仁宗十二年六月也曾講習《七月》篇："甲午，御壽樂堂，命翰林學士鄭沆講《詩·七月》篇。"可見當時朝野間對《詩經》的學習應該是比較活潑的。高麗中期武人政變之後，武人執政，好文的風氣不復從前，但社會上對《詩經》的學習並未停止。

當時文人的創作中也開始出現《詩經》的影響，高麗前期的文人金富軾在《啞雞賦》中化用了《詩經》："國風思其君子，歎風雨之不已。"③這是韓國人較早在作品中化用《詩經》的例子，其後李奎報在《呈張侍郎自牧一百韻》一文中寫道："極辯馳黄馬，遺篇詠《白駒》。"④這裏的《白駒》就是指《詩經·小雅》的《白駒》篇，他在本句後有小字注釋："時有薦達之言。"關於本詩的主旨，《诗·小雅·白驹》序："《白驹》，大夫刺宣王也。"郑玄笺："刺其不能留贤也。"可見李奎報這裏使用這個典故，正是採用了小序的説法，李奎報的時代朱子學還没有傳入朝鮮，通行的讀本正是《毛詩正義》。

李仁老在《破閑集》中説："自雅缺風亡，詩人皆推杜子美爲獨步。"⑤所謂的"雅缺風亡"自然也是指《詩經》而言。李仁老之後，同樣以詩話知名的崔

---

①《高麗史》，卷七十四，選舉2，學校，中册，629頁。

②《高麗史》，卷七十四，選舉2，學校，中册，626頁。

③《東文選》，卷一，賦類，首爾：韓國慶熙大學出版社，1966，10頁。

④《東國李相國全集》，卷一《呈張侍郎自牧一百韻》，《韓國文集叢刊》第1册，297頁。

⑤《破閑集》，卷上，趙鍾業編，《韓國詩話叢編》第一册，首爾：韓國東西文化院，1989，43頁。

滋，在《補閒集》卷下記載了一個能熟練引用《詩經》的女子：

> 動人紅，彭原娼妓也，頗知文句，有一兵馬分道，與太守圍棋，因宿醒未解，曰："都護博州千杯酒，醒未分東西。"動人紅在旁，曰："太守分營一局棋，蒙不知生死。"嘗從一書生，慾學韓文，書生曰："不作詩，不教授。"遂作八韻曰："買酒羅裳解，招君玉手摇。"又贈趙舉子曰："幸逢溱洧會，芍藥贈如何？"自敘云："倡女與良女，其心間幾何？可憐柏舟節，自誓死靡他。"[①]

高麗中後期，出身下層賤籍的妓女已經能夠活用《詩經》中的《溱洧》和《柏舟》，可見其時《詩經》的流傳已經比較廣泛了。到高麗後期，對《詩經》的認識進一步加深，隨着朱子性理學的傳入，文人開始特别强調其教化人心的作用，如李穡《讀詩》："豳自風爲雅，王由雅列風。人心自今古，世道有汙隆。草木皆蒙化，鳶魚亦降衷。思無邪一句，誰識素王功。"[②]李穡的時代正處於朱子學東傳的關鍵時期，他對《詩》的看法帶有明顯的朱學色彩，預示了朱子學將在朝鮮隆重登場並左右學術的發展，下一章將討論這個問題。總之，高麗朝《詩經》雖然被列入科舉的基本教材，但全社會對《詩經》的學習還只能説處於初始階段，不僅没有出現針對《詩經》的專門研究著作——這可能和高麗朝儒學並不處於獨尊地位有關，同時詩文創作中對《詩經》的化用也不多見，對《詩經》的全面研究和探索要靠朝鮮朝的文人來完成了。

三、朱學的東傳和《詩傳大全》的傳來

一般認爲朱子學是由出使元朝的安珦和白頤正等人傳入朝鮮的，時間大概在1300年前後。据《高麗史》，安珦在1289年出使元朝，滯留四個月，於1290年回國，朱子學當在是年傳入朝鮮，其後白頤正在元朝停留十多年，在朱子學的東傳中起到了更大的作用，《高麗史》記載："時程朱之學，始行中國，未及東方，頤正在元得而學之，東還，李齊賢、朴忠佐首先師受。"[③]朱子學傳入朝

① 《補閒集》，趙鍾業編，《韓國詩話叢編》，第一册，首爾：韓國東西文化院，1989，112頁。
② 《牧隱集》之《牧隱詩稿》，卷七，《韓國文集叢刊》第4册，41頁。
③ 《高麗史》，卷一零九，列傳第19，下册，41頁。

鮮後,就因其有利於教化和統治,受到了知識階層的歡迎,逐漸壯大,風靡海東,在和佛教的較量中後來居上,最終取代佛教成爲新王朝的指導思想理念。朱子學的傳來,也爲《詩經》的傳播和研究提供了新的契機,作爲儒家五經之一的《詩經》,在朝鮮朝獲得了比前朝更多的關注和研究,其中最爲流行的讀本則是來自明朝的《五經大全》本的《詩傳大全》:

吾東,自箕子來封,九疇設教,八條爲治,仁賢之化,自應神明。士之得心學明疇數,必有名世者矣……故吾東見稱爲文獻之邦,君子之國,有由然矣。然二代之儒,其歸重終在於言語文章之間。逮於麗末,程朱之書,稍稍東來。故如禹倬、鄭夢周之徒,得以參究性理之説。至於國朝,獲蒙皇朝頒賜《四書五經大全》《性理大全》等書,國朝設科取士,又以通四書三經者,得與其選。由是,士之誦習,無非孔孟程朱之言。①

那麽,包括《詩傳大全》在内的《五經大全》等書是什麽時候傳入的呢?《五經大全》編纂完成於1415年,据《朝鮮王朝實録》記載,四年之後的1419年,以朝鮮敬寧君李裶爲正使的使團使明,明成祖對李裶寵愛有加,特賞賜給他《四書五經大全》和《性理大全》等書:

敬寧君裶、贊成鄭易、刑曹參判洪汝方等回自北京……皇帝待裶甚厚,命禮部照依世子褆朝見時例接待。一日,詔裶陞殿上,帝降御座,臨立裶所跪處,一手脱帽,一手摩髻曰:"汝父汝兄皆王,汝居無憂之地,平居不可無所用心。業學乎?業射乎?宜自敬慎讀書。"特賜御製序新修《性理大全》、《四書五經大全》及黄金一百兩、白金五百兩、色段羅彩絹各五十匹、生絹五百匹、馬十二匹、羊五百頭以寵異之。②

這是《詩傳大全》初次傳入朝鮮。其後,世宗八年(1426),進獻使僉摠制金時遇等人歸國時,明宣宗又賜給他們《五經大全》等書:

癸丑,進獻使僉摠制金時遇,奉勑而回,上出迎於慕華樓如儀。其勑

① 《退溪先生續集》,卷八《回示詔使書》,《韓國文集叢刊》第31册,207頁。

② 《世宗實録》一年十二月七日條。

曰:勑朝鮮國王。今賜王五經四書及《性理大全》一部共一百二十册、《通鑑綱目》一部計十四册,至可領也。上御慶會樓下宴慰,仍賜鞍馬,百官行賀禮。初尹鳳之廻也,上請(大全)四書五經、《性理大全》、《宋史》等書籍,時遇之還,帝特賜之。[①]

從此條可知,世宗可能是出於覆刻大全的需要,在第一次得到大全之後,又向明使尹鳳請求大全等書籍,可以推測這次賜書必定多得明使尹鳳的幫助。尹鳳是出身朝鮮的宦官,后又以使臣身份多次出使朝鮮,深得明朝皇帝寵愛,對於自己父母之國的請求,自然會全力幫助[②]。

世宗十五年(1433),朝鮮向明請求允許其子弟入北京的國學或遼東的鄉學學習,明宣宗出於種種考慮,最終拒絶了這個請求,但作爲彌補,賞賜給他們大全等書,這是《五經大全》等書的第三次東傳:

覽奏,欲遣子弟,詣北京國學或遼東鄉學讀書。且見務善求道之心,朕甚嘉之。但念山川脩遠,氣候不同,子弟之來,或不能久安客外,或父子思憶之情,兩不能已,不若就本國中務學之便也。今賜王《五經四書大全》一部、《性理大全》一部、《通鑑綱目》二部,以爲教子弟之用,王其體朕至懐。[③]

由以上可見,世宗初年到十五年,共16年的時間裏,前後共有三次傳來了《五經大全》等書。朝鮮王朝對《五經大全》等書評價極高,以爲"本國初不得聞,逮至庚子,敬寧君赴京受賜,其後累蒙欽賜,披閲觀覽,詳悉精微,實無餘蘊,乃知朝廷所撰書史類此者應多,但未到本國耳。"[④]在多次受賜后仍然不能滿足需求,以至於要求出使北京的使臣詢問是否能私底下刊印:"北京若有大全板本,則措辦紙墨可私印與否,並問之。"[⑤]在這種情況下,爲了滿足國内的學習需求,自己刊印是必然的事情。

---

①《世宗實録》八年十一月二十四日條。

②"壬辰/内史李原義、尹鳳等十九人來,詣闕肅拜,館于太平館。原義等,皆本國所進宦者也。帝使還鄉省親。"見《太宗實録》六年八月六日條。

③《世宗實録》十五年十二月十三日條。

④《世宗實録》十五年十二月十三日條。

⑤《世宗實録》十七年八月二十四日條。

四、《詩傳大全》在朝鮮的刊刻及版本概況

《詩傳大全》傳入朝鮮后，立刻就成爲通行的《詩經》讀本，在長達400多年的時間裏，一直都居於壟斷地位，幾乎是唯一被朝鮮王朝刊行過的《詩經》版本，徹底取代了在高麗朝通行的《毛詩正義》，以至於《毛詩正義》等書在朝鮮變得難覓蹤跡。朝鮮王朝爲了弘揚朱子學，對包括《詩傳大全》在内的大全類書籍刊印不遺餘力，前後有過多次刊印，既有木板本，也有活字本，本節試圖對《詩傳大全》的刊印情況作一概述。

（一）世宗年間的翻刻本

1419年《五經大全》等書傳入朝鮮后，就得到了朝鮮君臣極大地關注，不僅因爲本書以朱子學爲宗，還因爲其中包含了很多前代的詩學資料，世宗大王很快就打算刊印本書，他向明使尹鳳請求再次賜給大全，就是爲了以之作爲底本來翻刻，1425年，他要求忠清道、全羅道、慶尚道三道的觀察使製造並進獻印刷所需要的册紙，爲翻刻作準備："傳旨忠清、全羅、慶尚道監司:欲印《性理大全》、五經四書，其册紙給價换楮，忠清道三千帖、全羅道四千帖、慶尚道六千帖，造作以進。"[①]1427年，世宗開始着手刊印，9月份下旨："傳旨慶尚道監司，今送大全《易》《書》《春秋》，依《性理大全》例，刊板。"10月份下旨："傳旨全羅道監司，今送大全《詩》《春秋》，依前送《性理大全》例，刊板。"1927年慶尚道監營最先印刷了《性理大全》[②]，1428年，江原道監營完成了《四書大全》50本的刊印[③]，1429年慶尚監營完成了《周易大全》《尚書大全》《春秋大全》的印刷，全羅道監營完成了《詩傳大全》和《禮記大全》的印刷並進獻，印刷完成后，世宗下令把地方監營所製作的書板都交給鑄字所保存[④]。卞季良所做的《四書五經性理大全跋文》保留至今，爲我們了解這一版提供了一些信息：

---

①《世宗實録》七年十月十五日條。

②《世宗實録》九年七月十八日條。

③《世宗實録》十年正月二十六日條："江原道監司印進《四書大全》五十件，命下四件于宗學，三件于集賢殿，其餘分賜文臣。"

④《世宗實録》十一年二月二十三日條："慶尚道監司，進新刊易書，春秋板子，命下鑄字所。"十一年三月六日條："全羅道監司，進新刊詩禮板子，命下鑄字所。"同王十七年十月二十五日條："傳旨各道監司，《性理大全》及《四書五經大全》……太宗皇帝賜與以後，已曾板刊，置於鑄字所。"

五經四書，若《性理大全》，皇明太宗文皇帝命儒臣編輯之書也。帝以我殿下之好學，出於至誠，特賜是書。書摠二百二十九卷，我殿下思廣其傳，命慶尚道監司臣崔府，全羅道監司臣沈道源，江原道監司臣趙從生，鋟梓於其道。臣竊惟吾東方文籍鮮少，學者病其未能盡博，大宋以來諸儒之説輔翼經書者，凡百二十人，而皆具此書，一覽瞭然。今此刊行，豈非吾東方學者之幸也耶？而我主上殿下欽崇帝賚，緝熙聖學之誠心，廣惠後學，以淑人心之德教，嗚乎至哉。①

此一版本翻刻自從明傳入的四書五經大全初刊本，所以版式和卷數等方面是完全一致的。韓國學者千惠鳳和金文植等人，在其相關著作中都没有提及此翻刻本的存世情況，似乎認爲現已不存，但筆者在調查中發現韓國國立中央圖書館藏有一版《詩傳大全》，內容編排、版式和字體都和明初內府刻本完全一致，很可能就是世宗年間的覆刻木板本。



詩傳大全卷之一
國風一 安成劉氏曰集傳於國風之下係以一者以國風居四詩之首也下文周南一之一者周南又居國風中十五國之首也後倣此
國者諸侯所封之域而風者民俗歌謠之詩也謂之風者以其被上之化以有言而其言又足以感人如物因風之動以有聲而其聲又足以動物也是以諸侯采之以貢於天子天子受之而列於樂官於以考其俗尚之美惡而知其政治之得失焉 朱子曰男女相與詠歌以言其情行人振木鐸徇路采之何休云男年六十女年五十無子者官衣食之使采詩邑移於國國以聞於天子 舊說二南爲正風所以用之閨門鄉黨邦國而

圖1



詩傳大全卷之一
國風一 安成劉氏曰集傳於國風之下係以一者以國風居四詩之首也下文周南一之一者周南又居國風中十五國之首也後倣此
國者諸侯所封之域而風者民俗歌謠之詩也謂之風者以其被上之化以有言而其言又足以感人如物因風之動以有聲而其聲又足以動物也是以諸侯采之以貢於天子天子受之而列於樂官於以考其俗尚之美惡而知其政治之得失焉 朱子曰男女相與詠歌以言其情行人振木鐸徇路采之何休云男年六十女年五十無子者官衣食之使采詩邑移於國國以聞於天子 舊說二南爲正風所以用之閨門鄉黨邦國而

圖2

① 《春亭先生文集》，卷十二，《韓國文集叢刊》第8册，161頁。

圖1爲中國國家圖書館所藏的明初刻本(書號:00268),圖2爲韓國國立中央圖書館所藏本(編號:古朝04-10),兩者的版式完全相同,字體也一致, 而且韓國國立圖書館所藏本,正文前的卷首部分包括《凡例》《詩集傳序》《綱領》《詩序辯説》《圖譜》等,都和韓國國内《詩傳大全》本相同,很可能後者就是前者的覆刻本。韓國中央圖書館藏本前有"弘齋"、"承華藏圭"、"大文章自六經來,讀書有三致眼致口致心致,作文有三致氣致神致識致"三枚印章,都是正祖的私人藏書印,可見正祖對本版書是很珍視的。根據《奎章總目》的著録,"《詩經大全》十二本,永樂敕修本,宣德元年欽賜,按'欽文之璽'"①,可知1426年明廷賜給朝鮮的《詩傳大全》正祖時仍保存於王室中。但韓國國立中央圖書館保存的這版書前没有"欽文之璽"的印章,應該不是1426年明廷下賜的永樂原本。

(二) 世宗年間的活字本

爲了便於刊印,朝鮮朝很早就試圖鑄造活字來刊印中國傳來的書籍,如權近在癸未字的鑄字跋中記録的朝鮮太宗的話就鮮明地表現出了這層意思:

> 永樂元年春二月,殿下謂左右曰:"凡欲爲治,必須博觀典籍,然後可以窮理正心,而致修齊治平之效也。吾東方在海外,中國之書罕至,板刻之本,易以剜缺,且難盡刊天下之書也,予欲範銅爲字,隨所得書,必就而印之,以廣其傳,誠爲無窮之利,然其供費,不宜斂民,予與親勳臣僚有志者共之,庶有成乎?"②

世宗十六年(1434),鑄造了20多萬字的銅活字,以這一年的干支命名爲甲寅字,第二年就以之印刷了《詩傳大全》,這一版本的《詩傳大全》奎章閣圖書館收藏有殘本僅一册。四周雙邊,半葉10行行18字,注雙行,版心爲上下下向黑魚尾 。卷末附録有權近永樂元年鑄字跋,永樂二十年(1422)卞季良的鑄字跋, 和宣德九年(1434)的金鑌甲寅字的鑄字跋文,最後有"宣德十年(1435)四月日印出"的題字,可知此書確實是於1435年印刷的甲寅字本。甲

① 張伯偉編,《朝鮮時代書目叢刊》,第一册,38頁。
② 《陽村先生文集》,卷二十二,《韓國文集叢刊》第7册,225頁。

寅字的字體非常優美，採用的是明朝初年流行的松雪體，是整個朝鮮朝最重要的活字系統。金鑌的跋文詳細描述了此次甲寅字的鑄造過程，可資參考：

宣德九年秋七月，殿下謂知中樞院事臣李蕆曰："卿所嘗監造鑄字印本固爲精好矣，第恨字體纖密，雖於閲覽，更用大字本重鑄之尤佳也。"仍命監其事。集賢殿直提學臣金墩，直集賢殿臣金鑌，護軍臣蔣英實，僉知司譯院事臣李世衡，議政府舍人臣鄭陟，奉常注簿臣李純之，訓練觀參軍臣李義長等掌之，出經筵所藏《孝順事實》《爲善陰騭》《論語》等書爲資本，其所不足，命晉陽大君臣瑈書之，自其月十有二日始事，再閲月，而所鑄至二十有餘萬字，越九月初九日，始用以印書，一日所印可至四十餘紙，字體之明正，功課之易就，比舊爲倍矣。恭惟我殿下聖學無厭，萬機之暇，潛心載籍，思欲便利於用，廣布於下俾，人人皆得以講明焉。凡再變而鑄字之文，尤爲盡美，誠我朝鮮萬世之寶也哉。宣德九年九月日，中訓大夫試集賢殿直提學知製教經筵侍讀官臣金鑌，拜手稽首敬跋。"

金鑌稱讚甲寅字"尤爲盡美"，誠非虛言，圖3爲首爾大學奎章閣所藏殘本第一葉(編號：一簑古貴181.1H65siv.19/20)。

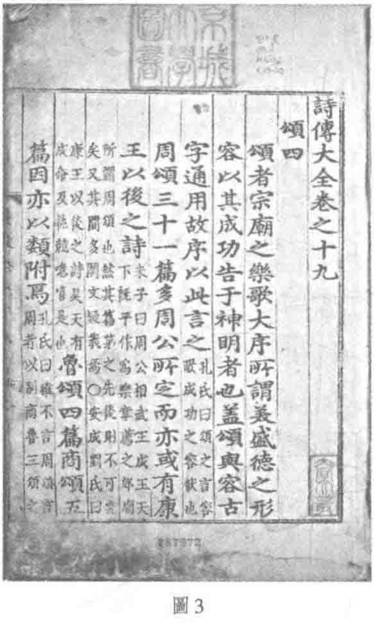

詩傳大全卷之十九
頌四
頌者宗廟之樂歌大序所謂美盛德之形
容以其成功告于神明者也蓋頌與容古
字通用故序以此言之
周頌三十一篇多周公所定而亦或有康
王以後之詩
魯頌四篇商頌五
篇因亦以類附焉

圖3

（三）宣祖代的諺解本

朝鮮初期的學者通過在經書原文上加注漢字口訣來學習，所謂的漢字口訣，其實是用漢字標注的一種表示文章結構關係的符號。世宗大王創制諺語文字之後，就開始使用諺語來標注音讀，加注口訣，甚至是翻譯本文。爲了促進對儒家經典的學習，世宗曾先後命金汶和金鉤翻譯四書，後來還繼續命鄭麟趾、申叔舟等人翻譯四書五經。但諺解本的最終完成是在宣祖代。1573年宣祖任命柳希春來負責四書五經諺解本的編纂工作，柳希春則推薦李滉來主筆，首先完成了《大學吐解》和《四書諺解》，1588年刊行。但三經諺解，即《周易諺解》《尚書諺解》《詩經諺解》到1613年才依次完成刊行，1631年和1684年，四書和三經諺解合併刊行頒佈。


詩시經경諺언解해卷권之지一일
國국風풍
周주南남
關관關관雎저鳩구ㅣ在지河하之지洲쥬ㅣ로다窈요窕됴淑슉女녀ㅣ君군子ᄌᆞ好호逑구ㅣ로다
關관關관ᄒᆞᄂᆞᆫ雎저鳩구ㅣ河하ㅅ洲쥬에잇도다窈요窕됴ᄒᆞᆫ어진女녀ㅣ君군子ᄌᆞ의好호ᄒᆞᆫ ᄧᅡᆨ이로다
○參참差치荇힝菜채를左자右우流류之

周南 詩經諺解 一

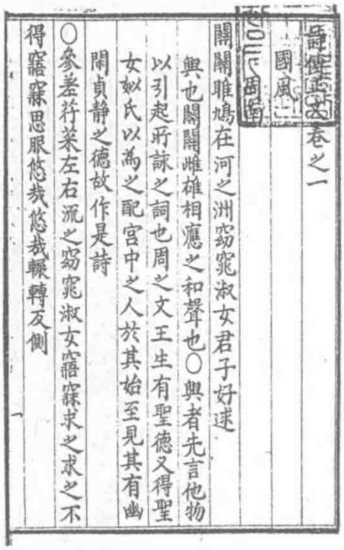
圖4

《詩經諺解》對《詩經》本文進行了簡單的注釋和翻譯。宣祖朝以後歷朝還都有翻刻，但基本内容和版式都没有變化，圖4是成均館大學所藏的1820年純祖代的木板本(編號：A04-0008g)，大家可對此書有一些了解。

（四）三經四書正文

1775年校書館用壬辰字刊刻的《三經四書正文》一書，除去了大全本中的小注，只保留了經書的原文和原注，包括《易》2卷、《書》2卷、《詩》2卷、《大學》1卷、《中庸》1卷、《論語》1卷、《孟子》1卷，共10卷5册。壬辰字鑄造於1772年，屬於甲寅字系統的第五次重鑄，故又被稱爲五鑄甲寅字。本書的最後有“崇禎三乙未，芸香閣活印”的大字刊記，所謂的“崇禎三乙未”，是指崇禎後第三個乙未年，即1772年，芸香閣是校書館的别稱。一般認爲，《三經四書正文》是正祖身爲王世子期間主導製作刊行的，書後正祖的跋文可爲證明：

三經四書之集諸家箋注爲大全者，五十有一册也。余於視膳餘暇，



詩傳正文 卷之一

國風

關關雎鳩在河之洲窈窕淑女君子好逑

興也關關雌雄相應之和聲也○興者先言他物以引起所詠之詞也周之文王生有聖德又得聖女姒氏以爲之配宮中之人於其始至見其有幽閒貞靜之德故作是詩

○參差荇菜左右流之窈窕淑女寤寐求之求之不得寤寐思服悠哉悠哉輾轉反側

圖5

> 常欲從事於斯，以其編帙既廣，難於領會病之，謹取正文，合爲一帙，凡五册也。夫自五十有一册而爲五册，可謂約矣，自一心而視五册，則亦博矣。運之方寸，以精其義，推諸事爲，以致其用，則博固不可不約，約又未始不博也。然此編，秪資循環温習而已，欲詳求旨義，其惟大全乎！此又著工之序也。歲在乙未冬十月丁亥，書。①

由序文可知，正祖之所以要編寫這個正文本，是因爲大全本卷帙浩繁，不便於整體把握，爲了方便學習才想出這個方法，這和他其他《朱書百選》《八子百選》等選本書的出發點是一樣的。圖5是韓國國立中央圖書館所藏的一種朝鮮晚期《詩經正文》版本(編號：古1233-9)。

（五）正祖代的活字本

1793年，正祖下旨以丁酉字印刷《四書五經大全》，1794年書印成，印本封面上標寫有"上之十八年癸丑新印"題記，正祖十八年即1794年。丁酉字是1777年鑄造成的銅活字，屬於世宗時甲寅字系統的第六次重鑄字，故又被稱爲六鑄甲寅字。本次刊印的《詩傳大全》，共10卷20册，版式爲半葉10行，行18字，上單黑白二頁花魚尾，字體優美清晰，在卷末附有一段文字，説明了本次刊印和所用活字的情況：

> 國朝，屢鑄活字，而世宗朝甲寅所鑄，集其大成，歲久寖刓矣。英宗朝壬辰，我殿下在春邸，以甲寅字爲本，使芸閣鑄十五萬字，藏之，是爲壬辰字，即經書正文等書印本。即位之元年，復以甲寅字本，鑄十五萬字於關西，藏於内閣，是爲丁酉字，即《八子百選》等書印本，而今又印經書。

① 此跋文也可見《弘齋全書》，卷四，《韓國文集叢刊》262册，67頁。

内外閣所藏，凡三十万字。

本版的《詩傳大全》前增加了英宗大王所作的序言，編寫《凡例》也和明初所編《詩傳大全》的《凡例》不同，删除了原《凡例》“小序另附於卷后”那一則，以與實際相符合，其次卷前的圖譜部分也有不少增添的新圖。版式上的一個顯著變化是把以前通行的雙魚尾改爲單魚尾。英宗大王所作序如下：


詩傳大全卷之
邶一之三
邶鄘衛三國名在
北逾衛漳東南跨河以及
野及商之季而紂都焉武王克商分自
紂城朝歌而北謂之邶南謂之鄘東謂
之衛以封諸侯邶鄘不詳其始封衛則
武王弟康叔之國也

圖6

> 望八重講一部毛詩，追憶甲寅，誠是料表，孔聖删正，是經居一，感發善心，懲創逸志，其況二南，即書二典，樂而不婬，哀而不傷，詩人性情，尤可驗矣。其篇三百，一言蔽之，若問維何？曰思無邪。儻法祖宗，古人攸訓，百邪日去，一敬堅持，緝熙堂中，仰覩御詩，不惑之年，莫能見效，從心之文，只誦覥然，其雖然矣。蓋聞於古，作之不已，乃成君子，暮年復講，自强自勉，心許宗國，罔敢放忽，莫云衰耄，道豈遠哉？其尤異者，此月始講，慷慨題弁，醒我靈臺。歲甲申重陽既望題，令入侍知經筵書於卷首，以示沖子云爾。

圖6爲韓國國立圖書館所藏丁酉字本(編號：古1233-16)，缺第一卷，圖爲第二卷第一葉，其中的“宏齋”、“含弘廣大，品物咸亨”、“一日二日萬機”、“如山如巖，如岡如陵，如川之方至，如月之恒，如日之升，如南山之壽，如松柏之茂”等都是正祖私人專用的藏書印，可見正祖對這版書非常喜愛。

（六）全州的河慶龍藏板

1810年，在全州刊行的河慶龍藏板，包括除了《孟子》以外的其他三書三經的大全本和諺解本，因爲1807年《孟子大全》和《孟子諺解》已經在全州先行刊印了。河慶龍藏版的版式爲半葉10行，行22字，上下白口，魚尾不一，第


詩傳大全卷之一
國風一 安成劉氏曰集傳於國風之下係以一者以國風居四詩之首也下文周南一之一者周南又居國風中十五國之首也後倣此
國者諸侯所封之域而風者民俗歌謠之詩也謂之風者以其被上之化以有言而其言又足以感人如物因風之動以有聲而其聲又足以動物也是以諸侯采之以貢於天子天子受之而列於樂官於以考其俗尚之美惡而知其政治之得失焉朱子曰男女相與詠歌以言其情行人振木鐸徇路采之何休云男年六十女年五十無子者官衣食之使采詩邑移於國國以聞於天子
舊說二南爲正風所以用之閨門鄉黨邦國而

圖 7

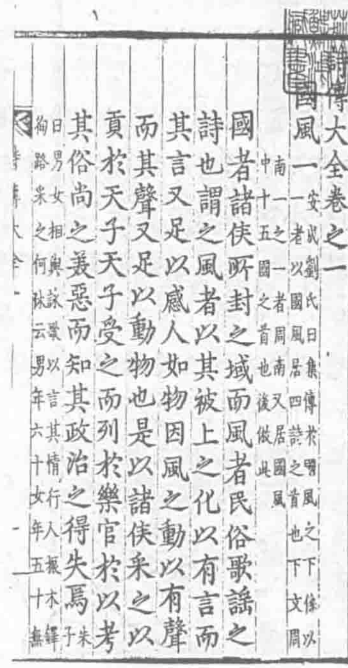

詩傳大全卷之一
國風一 安成劉氏曰集傳於國風之下係以一者以國風居四詩之首也下文周南一之一者周南又居國風中十五國之首也後倣此
國者諸侯所封之域而風者民俗歌謠之詩也謂之風者以其被上之化以有言而其言又足以感人如物因風之動以有聲而其聲又足以動物也是以諸侯采之以貢於天子天子受之而列於樂官於以考其俗尚之美惡而知其政治之得失焉朱子曰男女相與歌詠以言其情行人振木鐸徇路采之何休云男年六十女年五十無

圖 8

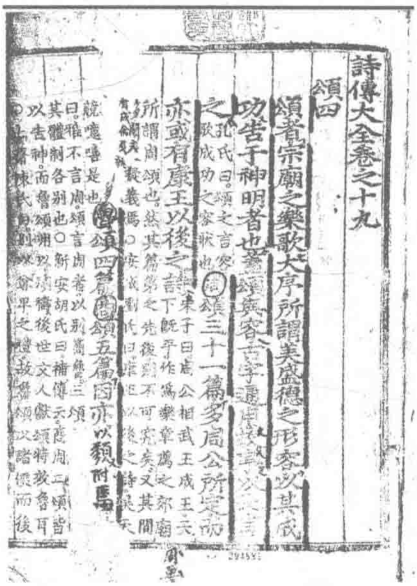
一和第二卷多爲内向雙黑魚尾，第三卷開始爲二葉黑白花魚尾，在卷末有"歲庚午仲春開刊"，"全州府河慶龍藏板"的刊記，卷首的凡例，仍然使用的是明刊《詩傳大全》的《凡例》，没有採用丁酉活字本的《凡例》。

河慶龍藏板屬於民間書商雕版的坊刻板，在政府主導書籍印刷的朝鮮時代，是非常罕見的，無疑也爲儒家經典的普及起到了很大的推動作用。

圖 7 爲韓國國立圖書館所藏的河慶龍版卷一第一葉(編號：古 1233-67)。

（七）純祖代的内閣藏板

1820年，奎章閣以1793年的丁酉字活字本爲底本，翻刻製作了《四書五經大全》《諺解》和《三經四書正文》等書的木板本，其版式等情況和1793年本完全一樣，只是每部書的卷末附有"庚辰新刊内閣藏板"的刊記，庚辰年即1820年，内閣即指奎章閣。後嶺南監察營於1828年也翻刻了丁酉字本，卷末附有"戊子新刊，嶺營藏板"的刊記。這兩板的版式都是基本相同的。如圖8为韓國國立中央圖書館所藏的木板本(編號：古 1233-10)。



詩傳大全卷之十九

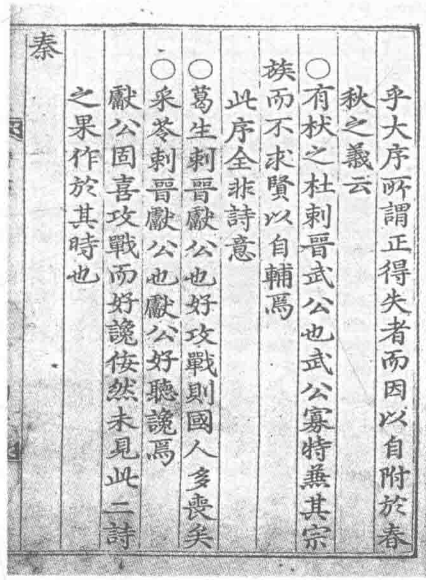
頌四

頌者宗廟之樂歌大序所謂美盛德之形容以其成

功告于神明者也

亦或有康王以後之詩

圖 9



乎大序所謂正得失者而因以自附於春

秋之義云

○有杕之杜刺晉武公也武公寡特兼其宗

族而不求賢以自輔焉

此序全非詩意

○葛生刺晉獻公也好攻戰則國人多喪矣

○采苓刺晉獻公也獻公好聽讒焉

獻公固喜攻戰而好讒佞然未見此二詩

之果作於其時也

秦

圖 10

（八）成均館大學所藏木板本

成均館大學藏有一版《詩傳大全》，殘存16卷8册，版式：半葉10行，行22字，內向二葉雙花魚尾，從字體來看，不是甲寅字系，卷后有"壬子五月，成均館開刊"的刊記，成均館大學据此著録爲顯宗十三年（1672）刊本，如圖9爲第十九卷第一葉(編號：A04-0011m)。

（九）宣祖年間二鑄甲寅字本

根據千惠鳳的研究，宣祖年間二鑄甲寅字本刊印過朱子的《詩序辯説》，見其《韓國金屬活字本》和《韓國書籍印刷史》，只是不知此《詩序辯説》是單行，還是作爲《詩傳大全》中的一部分與全書一起刊印。《詩傳大全》最早的朝鮮版本是覆刻明初的內府本，《詩序》加上朱子的辨説合爲一卷附録在卷首。其後世宗年間的初鑄甲寅字本因爲只存留最後一册，不知道是否仍保留了《詩序》。如果此《詩序》確實單行，那就説明其時開始，朝鮮刊印的《詩傳大全》中可能就不再收入《詩序》了。

此《詩序》爲千惠鳳的個人藏書，如圖10，字體非常優美，是典型的甲寅字系字體。

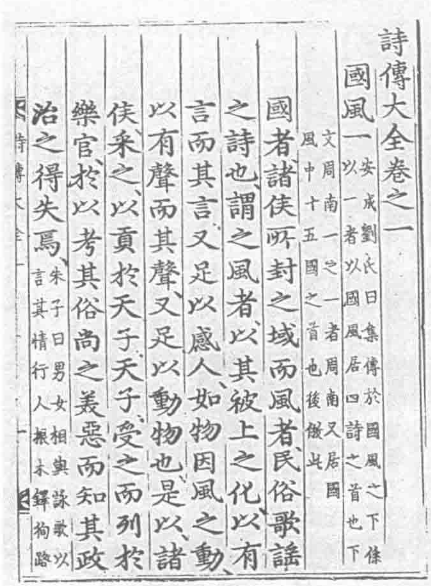


圖 11

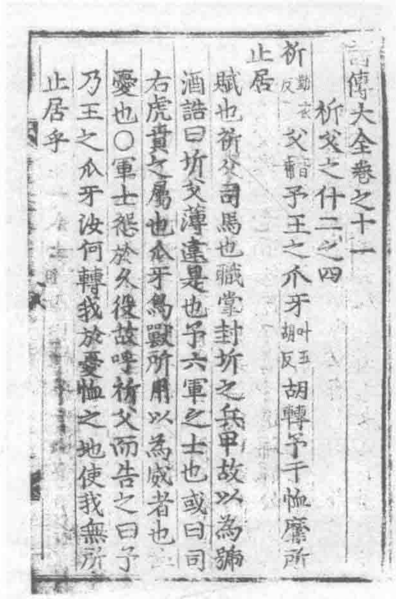


圖 12

（十）肅宗年間戊申字活字本

20卷10册，10行，行17字，小字雙行，上下二葉黑白花魚尾，韓國中央圖書館著録爲肅宗年間的戊申字活字本。戊申活字屬於甲寅字體的第四次重鑄，故又稱爲四鑄甲寅字，字體優美，如圖11(編號：古1233-20)。此版本前面的凡例仍沿用明初的内府本，寫明將小序合爲一卷附録，但實際上書中並没有收入《詩序》和《綱領》。此後朝鮮的各種《詩傳大全》中都不再收録《詩序》和《綱領》。

（十一）乙亥字體訓練都監字木活字本

僅殘存2册，爲第9—11卷和19—20卷，半葉10行，行19字，魚尾不一緻，有的是上下三葉花魚尾，有的是上下二葉花魚尾，字跡歪斜較多，且頁面不潔，比較符合木活字的特徵。韓國中央圖書館著録爲乙亥字體訓練都監字木活字本。訓練都監本是壬辰倭亂時設立的練兵機構，亂後承擔了一部分校書館的功能，以以前的銅活字爲藍本，刻製了不少木活字，刊印書籍。如圖12(編號：古1233-18)。



詩傳大全卷之一
國風一 安成劉氏曰集傳於國風之下係以一者以國風居四詩之首也下……文周南一之一者周南又居國風中十五國之首也後倣此
國者諸侯所封之域而風者民俗歌謠
之詩也謂之風者以其被上之化以有
言而其言又足以感人如物因風之動
以有聲而其聲又足以動物也是以諸
侯采之以貢於天子天子受之而列於
樂官於以考其俗尚之美惡而知其政
治之得失焉 朱子曰男女相與詠歌以言其情行人振木鐸徇路

圖 13



詩傳大全卷之一
國風一 安成劉氏曰集傳於國風之下係以一者以國風居四詩之首也下文周南一之一者周南又居國風中十五國之首也後倣此
國者諸侯所封之域而風者民俗歌謠之詩也謂之
風者以其被上之化以有言而其言又足以感人如
物因風之動以有聲而其聲又足以動物也是以諸
侯采之以貢於天子天子受之而列於樂官於以考
其俗尚之美惡而知其政治之得失焉 朱子曰男女相與詠歌以言其情行人振木鐸徇路采之何休云男年六十女年五十無子者官衣食之使采詩自鄉移於邑邑移於國國以聞於天子
舊說二南爲正風所以用之閨門鄉黨邦國而

圖 14

（十二）壬辰字本

英祖四十八年，尚在春邸的正祖以甲寅字刊印的《心經》和《万病回春》爲鑄字底本，鑄造了15萬字的銅活字，以當年的干支命名爲壬辰字，屬於甲寅字的第五次鑄造，又稱爲五鑄甲寅字，字體和前後的戊申字與丁酉字非常相近，難以分辨。是否以壬辰字刊印過《詩傳大全》，並没有切實的記録，但是韓國國立圖書館所藏的一種《詩傳大全》，前面和丁酉字本《詩傳大全》一樣，有英祖1764年題序，而且題序、凡例、目録、引用先儒姓氏、圖譜等款式都和丁酉本一樣，爲上單花魚尾，行18字；但是從朱子小序開始，款式就變爲上下雙花魚尾，行17字，與丁酉字本的明顯不同，而且卷末也没有丁酉字本都有的鑄字跋文。所以這版書好像是丁酉字版和戊申字版拼湊成的。但戊申字使用了百年，似乎不該還如此清晰，所以很可能是用壬辰字刊印的。圖13即爲韓國國立中央圖書館所藏本(編號：古朝04-3-2)。

（十三）憲宗代木板本

成均館大學尊經閣圖書館藏，20卷10册，書本較大，半葉10行，行22字，上下二葉花魚尾，從字體判斷，當是朝鮮晚期的刊本，卷末有“丙申五月日北

漢城開刊”的刊記，憲宗二年(1836年)即丙申年，成均館大學遂著録爲憲宗二年刊本，如圖14(編號：A03-0023)。

（十四）南漢開元寺藏板

徐有榘《鏤板考》著録：“《詩集傳》二十一卷，宋朱子撰，其初稿亦用《小序》，後與吕祖謙相難，遂改從鄭樵，别著《辨説》以攻《小序》。今刻本英宗御製弁首，《序辨》一卷及《音釋》附末。南漢開元寺藏印紙三十牒。”[①]此版筆者未曾寓目，但朝鮮後期的刊本一般都不附録《小序辨説》，這一版殊爲特别。《鏤板考》是徐有榘受正祖之命編纂，完成於1796年，也可見其時《小序辨説》已重爲朝鮮學者所了解了。

以上是筆者寓目的一些版本，因爲朝鮮活字本比較複雜，《詩傳大全》的刊印又比較多，實際的刊行次數遠不止以上羅列的這些。

五、《詩經》傳入朝鮮的特點

通過以上的分析，本節試圖總結《詩經》在朝鮮傳入過程中的一些特點。

1. 高麗之前傳入朝鮮的《詩經》版本情况因材料缺乏而難以判斷，但高麗朝通行和刊印的即爲《毛詩正義》，前後有過兩次刊印。高麗末期性理學傳入後，朱子的《詩集傳》成爲學者關注的中心。隨着世宗年間完全羽翼朱傳的《詩經大全》傳入朝鮮，就成爲此後四百多年間幾乎唯一流行和可被閲讀的詩學著作，除了詩經的諺解本以外，本書也幾乎是唯一被朝鮮政府多次刊行過的詩經學著作。從前面的版本調查可知，《詩傳大全》在朝鮮刊刻了至少有十多次，版本類型上既有木板本，也有活字本，活字本中又有銅活字本和木活字本，以政府主導的刊行爲主，還出現了一種民間刻板，可見朝鮮對《詩傳大全》的刊印投入了很大的熱情。與此形成鮮明對比的是，高麗朝一度流行的《毛詩正義》這麽重要的典籍，在朝鮮朝竟然一次都没有被刊印過。《毛詩正義》在朝鮮朝彷彿消失了一般，在長時間裏朝鮮學者都很難看到它，現在只有很少

① 張伯偉編，《朝鮮時代書目叢刊》第4册，1777頁。

一點記録表明宋時烈等個别學者曾看到過[1]。即使到了18世紀後期，在正祖以奎章閣所藏中國圖書爲對象編纂的《奎章總目》裏，除了《十三經注疏》以外，收録的詩學類書籍也才僅僅有五种，實在是少得可憐，而且這五种中，除了《詩傳大全》，《詩義折中》《詩經彙纂》和《詩經鍾評》等都是清代才傳入的。直到正祖二年(1778)，李德懋使燕，在琉璃廠的五柳居看到《通志堂經解》深受震撼，《經解》收載唐宋元明的經學著作180种，其中詩部僅有十餘种，從李德懋的反應來看，他對這些資料都是非常陌生的[2]。李德懋尚且如此，那麼在長時間裏，對於一般朝鮮學者來説，也許就只有《詩傳大全》這一種詩學書可以購買和閲讀了。由此可見，從傳入朝鮮半島的1415年開始，直到18世紀末的四百多年間，《詩傳大全》在朝鮮處於無與争鋒的絶對壟斷地位，在這種情况下，要突破《詩集傳》的籠罩是很困難的，不要説突破，就是《詩經大全》中的文本錯誤都無法得到校勘糾正[3]。

2. 就《詩傳大全》朝鮮刊本的文本本身來説，也發生了不小的變化。我們知道，《詩傳大全》完全羽翼朱子的《詩集傳》，但是不管是明初的初刻本，還是清代的四庫本，在卷首都收録了朱子注解的毛詩《大序》，標題爲《綱領》，以及朱子的《小序辯説》，這裏保存下了《詩經》漢學中最核心的一些珍貴資料。從前面的版本調查中可看到，朝鮮早期覆刻的《詩傳大全》中還原樣保留了這部分漢學方面的内容，但是很快這部分内容就從後來的刊本中消失了，具體是從哪一次刊印中消失的還不能確定，但從二鑄甲寅字的《小序辯説》單行本來看，很可能16世紀末即《詩傳大全》第三次在朝鮮刊刻的時候就已經删除了《綱領》和《小序辯説》，此後在朝鮮刊刻的所有《詩傳大全》中就很難再看到這部分内容了。但一段時間裏，原《凡例》第三"《小序》附録於后"那一則仍保存，後英祖末年的刊本中，這一條《凡例》也被删除了。之所以删除了《綱領》和《小序辯説》，顯然和朱學的獨尊與不斷强化有關，而删除了《綱領》和《小序辯説》，可以説把與漢學方面的關聯删除得更徹底了，又進一步加强了《詩傳

① 參看金文植，《朝鮮時代中國書籍的輸入和刊行》第5小節，《奎章閣》第29輯，135—138頁。

② 李德懋，《青莊館全書》，卷六十七，《韓國文集叢刊》259册，225頁。

③ 如正祖在《詩經講義》中針對《君子于役》中的"牛羊下括"一句發問，實際上"牛羊下括"本爲"羊牛下括"，其錯誤是由《詩傳大全》带來的。見《弘齋全書》，卷八十九，《韓國文集叢刊》第264册，359頁。

大全》的獨尊地位,《詩傳大全》在朝鮮才真正成了一個純粹的朱學著作。這造成很長時間裏朝鮮文人對《詩經》漢學非常之陌生,在18世紀後期之前極少有人討論大小序,很多人可能壓根就不知道它們的存在。在性理學自我强化的路上越走越遠的朝鮮,甚至連《詩傳大全》裏那些羽翼朱傳的條文都嫌礙眼,正祖因此編纂了把那些注解條文删除乾净的《詩傳正文》。

3.《詩傳大全》的獨尊以及純化,嚴重阻礙了朝鮮學者對《詩經》的理解認識。以韓國成均館大學大東文化研究院編纂的《經學資料集成》詩經部分所收録的資料來看,絶大部分的研究都是圍繞《詩集傳》《詩傳大全》展開的,尤其是18世紀末期之前,這一比例更高,能提出獨立見解的學者是非常之少的。圍繞《詩傳大全》一家打轉的朝鮮學者們,要想走出《詩集傳》的藩籬並不容易。直到18世紀初期,一方面隨着對朱學研究的加深,不少朝鮮學者發現了朱子學内部存在的矛盾,《詩經》方面,他們開始注意到了《詩集傳》和《朱子語類》等其他朱子著作之間解釋上的差異,開始出現一些獨立思考的學者和著作,其中朴世堂、尹鑴和李瀷等常爲人提起,但在《詩傳大全》一統的情況下,還是非常少見的。真正促進朝鮮的"詩經學"向前發展的動力,還要歸因於詩學書籍的大量傳入。進入18世紀,隨着和清朝關係的緩和,燕行蓬勃展開,燕行使臣带回朝鮮大量的書籍,直接刺激朝鮮學術向前發展,效果可謂立竿見影,可舉的一個例子就是毛奇齡。毛奇齡的書在朝鮮中期傳入后,立刻引起了衆多學者的關注。毛的著作强烈的反宋學特色和鮮明的考證學特徵,都讓當時的朝鮮學者無法平静,他們對毛奇齡是又愛又根,對他大肆批判的同時,又大量採信和學習他的著作,展開了很多討論,據説朝鮮正祖和衆多學者圍繞《詩經》展開的規模浩大的經筵講義,就是受了毛奇齡的刺激,因爲正祖明裏暗裏幾乎把毛奇齡詩學著作討論了個底朝天。其出發點或許是爲了反毛,但實際的效果無疑是促進了毛的思想在朝鮮學界的傳播,在18世紀末期,《詩集傳》受到了更多懷疑,許多學者們走上了漢學考據的道路。1778年《通志堂經解》傳入朝鮮,其後《十三經注疏》《皇清經解》等大型叢書漸次傳入,《詩傳大全》一統的局面終於被徹底打破了。

参考資料：

1. 李相報，《〈詩經〉在韓國的接受歷史考察》，（韩国）《詩經研究》第1期。
2. 金文植，《朝鮮時代中國書籍的輸入和刊行——以四書五經爲中心》，（韩国）《奎章閣》第29期。
3. 鄭亨愚，《朝鮮朝書籍文化研究》，首爾：延世大學出版社，1995。
4. 千惠鳳，《韓國金屬活字本》，首爾：汎友社，2004。
5. 車溶柱，《改稿韓國漢文學史》，首爾：亞細亞文化社，2008。

A Study on the Spread and Editions of *Shijing* in Korea

Abstract: This article is a summary of the situation of *Shijing* and its print in Korea. *Shijing* was taken to Korea before Sui dynasty. At the ending period of Goryeo, the Korean school was influenced by Neo-Confucianism. In the Joseon dynasty, the book *Shizhuan Daquan,* which was edited by the scholars in the early stage of Ming dynasty, was also imported to Korea, and it was the most important book on the study of *Shijing* that lasted for almost four centuries. This article is a summary of the situation of *Shijing* and its print in Korea.

琉球中央士族的漢籍校勘*

——以楚南家文書爲中心

水上雅晴

一、前言

就經典的形成、傳承以及研究而言,校勘佔據重要地位。到中國清代、日本江户時代,對校勘的關注達到高峰,豐碩的成果陸續問世。琉球王國採取兩面外交政策,與日本和中國均有交流,不僅在政治上而且在學術上,受到兩國的影響。然則琉球漢學很可能受到中日兩國校勘學的影響,到底事實爲何?這是本文的第一個論題。如果受到影響的話,其影響程度和實際情況爲何?反之,如果没有受到影響的話,琉球漢籍校勘的内容與目的爲何?這是本文的第二個論題。琉球王國時代的漢籍大多在沖繩戰争中燒掉了,所以,現在難以全面把握琉球漢學的實態。但是,本人認爲雖然可以利用的留存資料比較有限,但是以往研究没有充分利用這些貴重資料,漢籍中寫入的校語是被忽視的資料之一。

作者單位:日本琉球大學教育學部

* 本文係日本學術振興會科學研究費基盤研究(B)"中日校勘學發展和相關的複合性研究"(項目批准號:23320009)及基盤研究(C)"日本中世期易學接受和發展的研究"(項目批准號:23520051)的階段性成果之一。在楚南家文書的調查和利用上,承蒙法制大學沖繩文化研究所和該所兼任所員得能壽美先生的協助和指教,特此表示謝意。

二、楚南家經學文獻中含有校語的文獻

尚敬王六年(1718)在久米村内設立“明倫堂”,明倫堂就是琉球王國内第一個教育單位,相當於中國書院,專門教育“久米三十六姓”即明代從福建移居的華僑之子弟。明倫堂建造在“至聖廟”即孔廟的旁邊,其内主要功課不言而知,我們可以認爲,到18世紀以後,琉球學術急劇趨向漢化。琉球第一所官立學校是尚温王四年(1798)在國都首里内設立的“國學”,承擔高等教育,與此同時,承擔中等教育的“平等學校”設立在三個“平等”内,“平等”是構成首里的特別行政區劃。承擔初等教育的“村學校”則到尚育王元年(1835)才出現,均是在首里附近設立的。可以説,琉球王國内學漢學的人大多是住在首里附近的中央士人。

根據真境名安興(1875—1933)的説明,國學與平等學校内以四書、五經、《小學》、《唐詩合解》等爲課本[①],則功課的重點在於經學。從此可以推測,琉球王府開設學校之後,學習經學的士人數量一定會增加。現存琉球漢籍基本上著録於《增補琉球關係漢籍目録》[②],而著録總數達到514部,其中,經部漢籍佔據110部。一些琉球漢籍含有由士人寫入的訓點和注記,這些文字是考察琉球漢學的好資料。筆者已經利用石垣島和久米島等島嶼地域所藏漢籍中寫入的文字來闡明地方士人學習漢籍的情況[③],其後更有機會調查琉球中央士人的漢籍。法政大學沖繩文化研究所(東京都千代田區)藏有久米村士族舊藏的很多漢籍,如上面所説,沖繩本島内的漢籍蒙受戰火之災,則這些收藏可謂是在研究琉球中央士族漢學上的珍貴的資料集。在楚南家的一些漢籍中也可以看到由士人寫入的文字,其中含有不少校勘文字,可算特徵之一,而在石垣島和久米島等地方所藏漢籍中寫入的校勘文字則很少。

---

① 真境名安興,《沖繩教育史要》第3編第3章《學校の設立》,《真境名安興全集》第2卷,那覇:琉球新報社,1993,395頁、398頁。《沖繩教育史要》是初刊於1931年的,他在書中利用的各種琉球王國時代的文獻,由於戰火的原因大多燒毁,現在無法目睹了。

② 高津孝、榮野川敦編,《增補琉球關係漢籍目録》,日本學術振興會科學研究費補助金“近世琉球における漢籍の收集、流通、出版についての總合的研究”研究成果報告書别册,2005。

③ 水上雅晴,《琉球士人漢籍學習舉隅——以漢籍中寫入的訓點和註記爲考察中心》,《復旦學報(社會科學版)》2013年6期(總第269期)。

從漢籍中的訓點和注記，可以把握寫入文字者對經傳文字的理解和解釋，而從漢籍中的校語，不僅可以了解寫入文字者的正字觀念和漢學水平，又可以知道漢籍流通的情況。從這種觀點看來，楚南家本《四書體註》五册（索書號：楚南家文書30-34。闕第四册《孟子》卷一—卷三）值得加以探討。《四書體註》是講解《四書集注》的舉業書，是由清人范翔編寫的。書中每葉刻有兩個方框，下方框内刻有朱熹《四書集注》正文，而上方框内刻有范翔的註釋，其在很多場合引用前人的講章。

楚南家本《四書體注》，由於蟲蛀，闕損部分較多。值得關注的是，封裏寫入蔡温（1682—1762）"學問次第"，說："第一，記文字。第二，識語意。第三，辨義否。第四，悟本旨。第五，得道理。"這條記載十分可貴，因爲在琉球漢籍中，談到學問方法論的記載極爲罕見。蔡温就是琉球王國史上傑出的文人政治家，他在福州刊行而帶回來的范鋐《六諭衍義》不僅對琉球漢學而且對日本漢學具有重大影響[①]。"學問次第"表明以"記文字"和"識語意"爲根柢，而且以"得道理"爲學問目的，不過没有講到校勘。現在僅據琉球士人的陳述，難以把握他們對校勘的看法和意識，所以我們需要關注楚南家本《四書體注》，對其中寫入的校勘文字進行討論。

三、楚南家本《四書體注》中的校勘文字

楚南家士人均對《四書體注》所録四經進行校勘，通過調查可以知道，寫入最多校勘文字的是《論語》，而《孟子》次之，《中庸》和《大學》分别只有幾個校勘文字。就校勘範圍而言，他們均對下方框内刊載的朱熹注文以及上方框内刊載的范翔注文加以校勘。再就校勘方式而言，在很多場合採用覆蓋重寫方式，就是說，在原本的文字上，用朱筆或者墨筆直接重寫文字或者加上偏旁，從而標示校改的文字，有時更在天頭寫入正字。我們將在本節針對楚南家本《四書體注》的校勘情況加以梳理和分析，從而了解校勘實態。爲了討論

①《六論衍義》在日本國内接受與流行的情況，參看許婷婷，《德川日本における〈六論〉道德言説の變容と展開：〈六論衍義〉と〈六論衍義大意〉の比較を中心に》，《東京大學大學院教育學研究科紀要》第47卷，2008。

的方便，首先對朱注部分加以分析，然後對范注部分進行考論。附帶説一下，覆蓋重寫的校勘方式令調查者感到困難，就是説，不少場合難以識别校改文字下的原本文字，本文暫時將此類文字放在考察範圍之外。

(一)對《四書體注》朱注文字的校勘

事例(a)《四書體注·大學》傳十章“孟獻子曰”下朱注有“君子寧忘己之財，而不忍傷民之力”一句，而楚南家士人在“忘”字上用朱筆重寫校改爲“亡”(圖1。第十四葉左)。

事例(b)《四書體注·論語·爲政》“季康子問”章朱注有“季康子，魯大夫季孫氏，名將”一句，而楚南家士人在“將”字上用朱筆重寫校改爲“肥”(圖2。卷一，第十三葉左)。

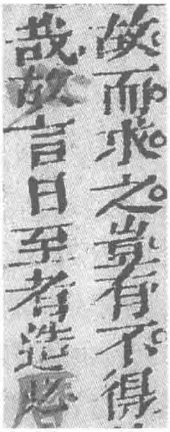
事例(c)《四書體注·論語·八佾》“或問禘之説”章朱注有“聖人於此，豈其有所不知也哉”一句，而楚南家士人在“其”字上用朱筆重寫校改爲“真”(圖3。卷二，第四葉左)。

事例(d)《四書體注·孟子·離婁下》“天之高也，星辰之遠也”下朱注有“故言日至者，造必者以上古十一月甲子朔夜半冬至爲曆元也”一句，而楚南家士人在“故”字和“必”字上用朱筆重寫分别校改爲“必”和“曆”(圖4。卷四，第二十七葉左)。


圖1


圖2


圖3


圖4

這些校改工作都是以朱熹注語爲對象的，就四個例子而言，楚南家本《四書體注》的文本均含有誤字。舉業書往往是由謀利的書肆出版的，他們急於

刊行，不太追求印本文字的正確性，所以書中的文本質量一般不高[①]。上面舉例的五個誤字都可以參考通行本《四書集注》校改，對楚南家士人來説，這種校勘工作無疑是容易的。他們的校勘工作不限於下方框内的朱注部分，又涉及上方框内的范注部分。對范注的校勘情況與對朱注的校勘情況是否一樣？或者有所不同？

（二）對《四書體注》范注文字的校勘（1）：僅據前後文脈容易校改的文字

事例（e）《四書體注·中庸·第一章》"莫見乎隱"節范注有"然道未形而幾已動"一句，而楚南家士人在"道"字内的"首"上用墨筆重寫"亦"，從而校改爲"迹"（第一葉左）。范注的一句是與"莫見乎隱"云云下朱注"跡雖未形而幾則已動"對應的，所以校改的"迹"字爲是。

事例（f）《四書體注·論語·學而》"君子不重"章下范注有"'毋'字全在心上説，懼止心也"一句，而楚南家士人在"懼"字上用朱筆重寫校改爲"禁"（卷一，第四葉左）。范注的一句是與"無友不如己者"云云下朱注"無、毋通，禁止辭也"對應的，所以校改的"禁"字爲是。

事例（g）《四書體注·論語·公冶長》"吾未見剛者"章下范注有"楫之慾不可知"一句，而楚南家士人在"楫"字右半部上用朱筆重寫"長"，從而校改爲"棖"（卷三，第四葉左）。范注的一句是與《論語》正文"棖也慾，焉得剛"對應的，所以校改的"棖"字爲是。

事例（h）《四書體注·孟子·萬章上》"人少則慕父母，知好色則慕少艾，有妻子則慕妻子"一句下范注有"乃既壯而有家室，即移其父母之心於妻子，而此心爲室家所累矣"一句，而楚南家士人對"乃"字用朱筆加上"㇏"，從而校改爲"及"（卷五，第二葉右）。這個校改大概是根據文脈判定的，因爲范注在該句之前有"乃長而知好色，即移慕父母之心於少艾，而此心爲情欲所誘矣"一句，正與該句構成對偶。

四例中的誤刻都是因形近所致，根據朱注的對應關係或者前後文脈比較容易校正。但是《四書體注》范注文字未必是利用同樣方法校改的，下面舉例

---

① 例如顧炎武説："坊刻擅改古書，宜有嚴禁，是學臣之責。"顧炎武著，陳垣校注，《日知録》，卷一《朱子周易本義》，合肥：安徽大學出版社，2007，4頁。

説明楚南家士人對范注的校勘情況。

(三)對《四書體注》范注文字的校勘(2):僅據前後文脈難以校改的文字

事例(i)《四書體注·論語·學而》"人不知而不慍"一句下范注有"'不慍',照注'學在己',在毅然獨信上説,方不是異端放曠"一句,而楚南家士人在"毅然獨信"四字上用朱筆覆蓋"樂天知命"四字(圖5。卷一,第一葉右)。

事例(j)《四書體注·論語·里仁》"子曰,君子懷德"章下范注有"按此有謂無適、無莫,即是比義上下,滚作以·(塗抹字)者非"句,而楚南家士人在"以·"二字上用朱筆覆蓋"一團"二字,又在其右旁寫兩個"△",而在天頭又寫入"一團"二字,在其右旁還寫兩個"△",從而表明校改的文字確是"一團"二字(圖6-1、6-2。卷二,第十三葉右)。

事例(k)《四書體注·論語·雍也》"子見南子"章范注有"子路氣粗,未可以與言解"一句,而楚南家士人在"與"字上用朱筆重寫校改爲"巽",又在天頭用紅筆寫入"巽"字,從而表明校改的文字確是"巽"(圖7-1、7-2。卷三,第十八葉左)。從文脈來看,"巽"字似乎爲是。



圖5



圖6-1

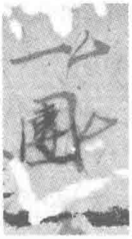


圖6-2



圖7-1



圖7-2

三例中的原本文字和校改文字之關係,未必都是從形近的角度可以説明,不僅如此,原本文字爲是,還是校改文字爲是,不易判斷。對我們來説,最難了解的是楚南家士人爲何進行校改,通覽楚南家本《四書體注》就可以得到綫索,下面根據兩個例子加以説明。

事例(l)《四書體注·論語·八佾》"定公問,君使臣,臣事君"一節下范注有"有言守之寄,則盡心以納忠"一句,而楚南家士人在天頭用朱筆寫入"'納



圖 8-1



圖 8-2



圖 9-1



圖 9-2

忠’,一本作‘靖獻’”的校語(圖8-1、8-2。卷二,第七葉右)。

事例(m)《四書體注·論語·雍也》“子見南子”章范注在“子路氣粗,未可以與言解”下還有“故只索矢之”一句,而楚南家士人在“索”字右旁用朱筆寫入“△”,又在天頭寫入“‘索’字,一本作‘立’”的校語(圖9-1、9-2。卷三,第十八葉左)。

兩條校語中的“一本”一詞暗示,除了《四書體注》(索書號:楚南家文書81-85)以外,楚南家士人還參照别本《四書體注》,藉此進行對校。法政大學沖繩文化研究所所藏《四書體注》只有一套,所以我們不能立即弄清楚南家士人所謂“一本”是指何本。根據《增補琉球關係漢籍目録》,沖繩縣内藏有幾套《四書體注》,但是比較接近完本的版本只有石垣島八重山博物館所藏竹原家本(索書號:竹原家文書6,19,27,101)以及本島内北谷町教育委員會所藏金良宗邦舊藏本(没有索書號)。到現在爲止,筆者没有機會調查金良宗邦舊藏本,則暫以竹原家本爲對象進行比較。就事例(l)而言,竹原家本作“有官守之寄,則盡心以靖獻”[①],則與校語中“一本”一致。而再就事例(m)而言,竹原家本同樣作“故只索矢之”没有差異,然則楚南家士人所謂“一本”又與竹原家本有所不同。除了楚南家本和竹原家本以外,筆者參閲過的《四書體注》只有東

① 對前半句而言,楚南家本作“有言守之寄”,而竹原家本作“有官守之寄”。與上文“如居輔導之職,則盡心以啓沃”一句對照,就可以瞭解竹原家本爲是。

京國立公文書館所藏内閣文庫本(索書號:277-169)。將楚南家本與兩本進行比較可以知道,上述事例所提的校改文字大多見於竹原家本或者内閣文庫本,文本的異同情況見下表:

事例	書名	篇名	注釋	對象文句	校勘	竹原家本	内閣文庫本
a	大學	傳十章	朱熹	君子寧忘己之財	“忘”改作“亡”	忘	亡
b	論語	爲政	朱熹	季康子,魯大夫季孫氏,名將	“將”改作“肥”	肥	肥
c	論語	八佾	朱熹	聖人於此,豈其有所不知也哉	“其”改作“真”	真	真
d	孟子	離婁下	朱熹	故言日至者	“故”改作“必”	*	故
d	孟子	離婁下	范翔	造必者以上古十一月甲子朔夜半冬至爲曆元也	“必”改作“曆”	*	曆
e	中庸	第一章	范翔	然道未形而幾已動	“道”改作“迹”	道(天頭寫入“迹”)	道
f	論語	學而	范翔	毋字全在心上説,懼止心也	“懼”改作“禁”	懼	懼
g	論語	公冶長	范翔	楫之慾不可知	“楫”改作“根”	根	根
h	孟子	萬章上	范翔	乃既壯而有家室	“乃”改作“及”	*	乃
i	論語	學而	范翔	在毅然獨信上説	“毅然獨信”改作“樂天知命”	樂天知命	樂天知命
j	論語	里仁	范翔	滚作以●	“以●”改作“一團”	一團	一團
k	論語	雍也	范翔	未可以與言解	“與”改作“巽”	巽	巽
l	論語	八佾	范翔	則盡心以納忠	“納志”改作“納忠”,又改作“靖獻”	靖獻	納志
m	論語	雍也	范翔	故只索矢之	“索”改作“立”	索	索

附注:對竹原家本的調查還没完成,用“*”表示的文字是還没確認的。

從這張圖表可以了解,雖然很多校改文字與竹原家本或者内閣文庫本一致,有些校改文字還是與兩者分别有所不同。楚南家士人所謂“一本”到底是

指何本，是否參照了不止一本《四書體注》，現在難以推斷。我們從楚南家本的校語可以了解，琉球王國内《四書體注》的流通情况並不單純，有待深入調查和研究。

四、楚南家士人對經學文獻進行校勘的目的

從一般看法來説，范翔注釋的學術價值遠遠不如朱熹注釋，但是如我們已經確認的，楚南家士人對范、朱兩注均加以校勘，相對而言，可以認爲他們十分重視范翔注釋。楚南家士人注重《四書體注》，特别是范翔注釋的理由是什麽，這也是值得探討的問題。根據管見，對楚南家舊藏的其他漢籍中寫入的文字加以調查，就可以回答這個問題，清人來木臣編撰《易經大全會解》二册（圖10。索書號：楚南家文書35、36）是也。《易經大全會解》也可算一部舉業書，書中每葉刻有兩個方框，下方框内載有朱熹《周易本義》正文，而上方框内

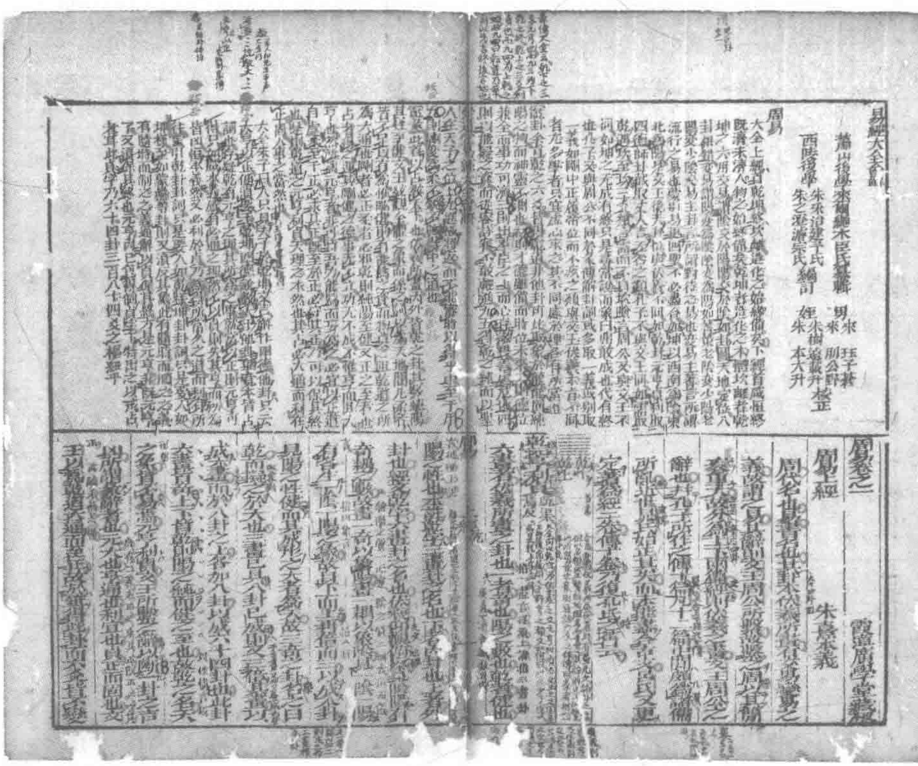


圖10

則載有來木臣注釋，在很多場合引用前人的講章，體例基本上與《四書體注》一樣。

楚南家本《易經大全會解》内充滿用朱墨筆寫入的訓點、注記和校語，從此可見楚南家士人對《周易》學習的刻苦勤奮，又可見他們的學習方式。《乾·彖傳》"乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞"下來注有"《蒙引》：元亨時，萬物雖已各具生聖，猶未可遽謂之正也"一句，而楚南家士人在"聖"字上用朱筆重寫校改爲"理"（圖11。卷一，第四葉左）。《蒙引》是指明人蔡清編撰的舉業書《易經蒙引》，原文將"聖"字作"理"[①]，然則楚南家士人很可能參照此書，從而校改。實際上，我們在楚南家本《易經大全會解》裏面往往看到《蒙引》的引文，例如《乾·卦辭》"用九，見羣龍无首，吉"天頭寫入"《蒙引》：愚謂用九二字，綴在初九至上九之後，明是六爻皆用九者言"云云注記（卷一，第三葉左），果然"愚謂"以下一句見於《蒙引》[②]。

除了《蒙引》以外，楚南家士人還利用不少講章類書，對來木臣注釋的文字加以校勘。《乾·文言傳》"乾始能以美利利天下"下來注有"吾知乾元啓貞始之端，顯流行之化"一句，在天頭看到用墨筆寫入的"《正解》、《廣義》、《衷一》'貞'字作'資'，'行'字作'形'"的校語（圖12-1、12-2。卷一，第九葉左），這條校語表明三種有關文獻均作"吾知乾元啓資始之端，顯流形之化"。以略稱表示的三書中，前列二書大約分别是清人丁鼎時、吴瑞麟《周易本義正解》二十二卷及清人潘元懋《周易廣義》六卷[③]，而以書名中包含"衷一"的易學書現在不明，或許是明人李光縉（號衷一）《易經潛解》十二卷[④]。反正，我們可以知道，爲了對《易經大全會解》來注文字進行校勘，楚南家士人參照了幾種易學

---

① 蔡清，《易經蒙引》卷一，第五十五葉左，《四庫全書》第29册，臺北：臺灣商務印書館，1983，29頁。

②《易經蒙引》卷一，第三十七葉左，《四庫全書》第29册，20頁。

③ 明人郝敬著有《周易正解》二十卷，筆者對《四庫全書存目叢書》經部第十五册所收本加以調查，不能查出與楚南家士人所寫入的註記和校語一致的文字，然則此書大概不是由楚南家士人參照的《正解》。大阪府立中之島圖書館藏有《周易本義正解》20册，但是没有機會進行調查。至於《周易廣義》，明人鄭敷教編寫同名書《周易廣義》四卷，根據楚南家本《易經大全會解》卷一，第十葉右天頭寫入有"《廣義》復申首章○懋按云云"註記，則楚南家士人所用的《周易廣義》無疑是潘元懋所編寫的。

④ 李清馥，《閩中理學淵源考》，卷七十《省元李衷一先生光縉》，《四庫全書》第460册，683頁。尊經閣文庫收藏《易經潛解》10册，但是筆者没有機會進行調查。



圖 11



圖 12-1



圖 12-2

講章類書。以《易經大全會解》卷一部分天頭爲對象進行調查,就可以看出他們將以下幾種講章類書當作校對之用:清人林錫齡《周易審鵠要解》(略稱《審鵠》,初見第四葉右),清人羅孔裔《周易裁述》(略稱《裁述》,初見第七葉右),明人張溥《易經注疏大全合纂》(略稱《合纂》,初見第十葉左),明人張居正《易經直解》(略稱《直解》,初見第十二葉右),清人鄒聖脈《易經備旨》(略稱《備旨》,初見第三十八葉左),明人徐師曾《易經演義》(略稱《演義》,初見第七十五葉右)。

值得留意的是,與《四書體注》的情况一樣,大多校語是以上方框内的注釋文字爲對象的,楚南家士人似乎没有意圖利用經書刊本或者鈔本來校勘《周易》經傳文字。他們重視上方框内的注釋文本的理由是什麽?《易經大全會解》天頭寫入的一些文字給我們提供了一條綫索。《乾》象傳"雲行雨施,品物流形"句的天頭寫入有"咸豐四年寅八月之宫久科"(圖 13。卷一,第四葉右),《屯》卦辭"屯,元亨利貞,勿用有攸往,利建侯"句的天頭寫入有"咸豐三年丑四月九日之科"(圖 14。卷一,第十七葉右),而《蒙》卦辭"蒙,亨。匪我求童蒙,童蒙求我"句的天頭用朱筆寫入有"科"一字(圖 15。卷一,第十九葉



圖 13



圖 14



圖 15

左)[1]。

這些記載大概表明,《乾》彖傳"雲行雨施,品物流形"等章句包含於琉球王國内舉行過的科試經書題。之所以這樣推測是因爲根據真境名安興的解説,琉球科試中有選拔"講談師匠"即學校教師的考試,這門考試要求考生對經傳文字加以斷句和訓點。真境名先生没有講明經書題的標準書籍爲何,不過他又説明在學校内月試"講談學生"要求他們對《四書體注》和《易經大全會解》加以訓點[2],然則楚南家士人重視《四書體注》和《易經大全會解》兩書的理由不外乎與登科做官有關係。范翔的注釋和來木臣的注釋均包含於考題範圍内,所以他們注重這些注釋的文本,盡力進行校勘工作。總而言之,琉球漢籍中的校勘,與其説是出於學術的目的,不如説是出於世俗的目的。至於清代考據學者十分重視校勘,例如清儒王鳴盛(1722—1797)説:"經以明道,而求道者不必空執義理以求之也。但當正文字,辨音讀,釋訓詁,通傳注,則義

---

① 以卷一爲例,天頭還寫入有"道光廿年庚子科"(第二十葉右),"道光二十九年己酉三月之科"(二十三葉右),"道光四年科"(第三十葉右),"咸豐七年巳五月之科"(第三十七葉左),"道光八年戌子科"(第四十葉右),"己酉科"(第四十一葉右),"科"(第四十五葉右),"道光二十九年己酉閏四月之科"(第四十六葉左),"辛巳科(以《憲書》考之,即道光元年也)"(第四十七葉左),"道光二年壬午"(第五十一葉右),"道光十七年丁酉三月二十三日之科"(第七十三葉左)等等文字。琉球經書文獻中寫入"科"字,參考水上雅晴,《琉球士人漢籍學習舉隅——以漢籍中寫入的訓點和註記爲考察中心》,49—50頁。

②《沖繩教育史要》,417頁、396頁。

理自見而道在其中矣。”他又說：“嘗謂好箸書不如多讀書，欲讀書必先精校書，校之未精而遽讀，恐讀亦多誤矣。”[①]王鳴盛以校勘作爲“明道”的基礎工作，清代考據學者之間大概共有這種意識從事校勘，而琉球士人之間則否。我們從校勘狀況，可以推定琉球經學的内容和水平以及國内漢籍流通的情況。

五、結語

管見所及，就含有校語的現存琉球漢籍而言，經學文獻佔據多數，而這些經學文獻大半是明清兩代的舉業書，到現在爲止，還没看出琉球士人對古注疏進行校勘的例子。本文以楚南家本《四書體注》和《易經大全會解》爲主要材料進行探討。兩書均是懸爲琉球科試功令的，我們通過對《四書體注》的調查可以知道，琉球王國内流通幾種文本，士人需要參照自己擁有以外的版本或者有關文獻，對此進行對校，提高自己文本的水平，從而備考。就校勘方式而言，楚南家士人用筆覆蓋而校改文字，這種方式往往導致原本文字難以識别。但是他們在自己寫的注記中没有説明原本文字爲何以及進行校改的理由爲何，所以校勘工作可謂缺少學術性和客觀性。用陳垣所提的校勘方法來説，楚南家士人對《四書體注》的校勘利用“對校法”和“本校法”，而對《易經大全會解》則多用“他校法”[②]。對兩書的校勘方法不同，大概是因爲後者在琉球王國内流通的數量極爲有限，楚南家士人不能得到别本用以對校。

蔡温在“學問次第”中將學問分爲五個階段，而將“得道理”規定爲第五個最高階段即學問的最後目標，但是從校勘情況來看，琉球一般士人的漢學停留在初步階段，即第一個階段“記文字”或者第二個階段“識語意”。他們對聖人義理的體會似乎不太介意，其主要關心點只在把握四書、五經講章的文意，因此在很多場合，校勘僅僅用於這種用途。一般説來，利用漢籍上寫入的校語來弄清學問情況，這種研究手法並不是十分有效的，不過對琉球漢學的考察而言，卻是足夠有效的。因爲琉球王國内不僅流通的漢籍數量相當有限，

---

① 王鳴盛，《十七史商榷》序，北京：北京市中國書店，1987，2頁、3頁。

② 陳垣的校勘方法，見陳垣，《校勘學釋例》，卷六《校法四例》，上海：上海書店，1997，118—122頁。

而且閲讀漢籍的士人數量也很少，所以可以認爲現存的琉球漢籍能够在一定程度上代表當時的漢學情况。我們從琉球漢籍中的筆寫文字——包含校語——可以了解士人的關心所在，以及王國内的學術傾向、内容和水平。以這種方法繼續研究，我們就可以更爲接近琉球王國漢學的實態。

The Collation of Chinese Classics by the Urban Literati of the Ryukyu Kingdom: Focusing on the Collection Derived from the Chunan Family

Abstract: The collection of the Chinese classical books derived from the Chunan family is precious because there has not been found any other collection which is related to the Chinese classical study of the Ryukyu kingdom so far. This paper analyzes the two annotated books of the Chinese classics which contain many notes hand-written by the literati of the Chunan family who lived in an urban area. These books contain many hand-written collative notes, which shows they made many of them. The way of their collation is similar to that of other country like China and Japan , which does not deserve much attention. What is to be paid attention to is that both of these two books were the standard books for the civil service examinations of the Ryukyu kingdom.This fact helps us to specifically understand that the object of their collation of the Chinese classics was secular rather than academic. From the condition of the collation by the literati of the Chunan family, we can also figure out the level of the scholarship of the Chinese classical study in the Ryukyu kingdom.

黎貴惇與《芸臺類語》

趙　培

一、前言

黎貴惇爲越南後黎朝(1428—1789)的鴻儒,被譽爲"越南封建時代最大的博學家,是唯一掌握了18世紀越南社會可能有的各種知識的學者"[①]。其"於書無所不讀,於物無所不格,平日研覃所得,隨筆著書,滿案盈箱"[②],《芸臺類語》是黎貴惇"嘗讀諸傳記、説話、事迹,略加隱括"而成,共分九帙,上之天文,下及地理,中涉人事。黎貴惇認爲"道在事物,事物有道。遠而際天蟠地,近而人倫日用,莫不有其理焉,有其義焉,君子固不容以不知也"[③],因而主張格物以窮理。至於格物之法,黎貴惇主張"守之約,擇之精"[④],如果能夠如此,儘管古今事物紛然乎前,我們仍然能夠斟酌其本末,融會始終,探得萬物殊途同歸之理。

作者學習單位:北京大學中文系

① 越南史學院編譯,《黎貴惇全集》第一集"前言",河内:河内社會科學出版社,1977,21—22頁。培按:此處極言黎貴惇學識淵博,語顯誇大,而其用意顯明,不必深究。

② 黎貴惇,《芸臺類語序》,黃俊傑主編東亞儒學資料叢書07,臺北:臺灣大學出版中心,2011,1頁。

③ 黎貴惇,《芸臺類語自序》,3頁。

④ 黎貴惇,《芸臺類語自序》,4頁。

關於黎貴惇本人的系統研究並不多①,而對於黎貴惇著作的討論早期主要集中在《撫邊雜録》上②,晚近的研究涉及《大越通史》③、《見聞小録》、《陰騭文注》④、《桂堂詩鈔》⑤和《北使通録》⑥,雖亦有零星提及《芸臺類語》的,但並未見到系統介紹或研究的文章⑦。《芸臺類語》作爲越南漢籍中跟儒學相關涉的重要典籍之一,對其考察不僅是越南儒學史研究的重要内容,而且是研究漢籍南傳和中越文化交流的重要資料。另外,我們亦可以藉是書對黎貴惇開展更深入的研究。故筆者不揣淺陋,在前人言説的基礎上,略論黎貴惇及《芸臺類語》,以就教於方家大雅。

---

① 越南學界關於黎貴惇的研究較早,據筆者所見,1938年越南《南風》雜誌就在第144、145期連載了《黎桂堂先生小史》。1963年越南《歷史研究》第4期發表了文新的《簡論黎貴惇——越南封建時期的博學之士》一文。中國學者的研究方面,1986年,楊保筠發表了《黎貴惇與〈撫邊雜録〉》(1986年《東南亞縱横》第4期)。90年代初,于向東發表了《黎貴惇的著述及其學術思想》和《黎貴惇的生平及其哲學思想》兩文。2002年,山東人民出版社出版的《東方著名哲學家評傳·越南卷》中有關於黎貴惇的介紹。2008年越南學生阮才東在臺灣輔仁大學發表了博士論文《黎貴惇的儒學研究》。2009年于向東又在《哲學研究》11期發表了《試論18世紀越南學者黎貴惇的世界觀》一文。2010年,劉玉珺在《古典文學知識》第2期發表《越南王安石——黎貴惇》一文。2012年12月,臺灣中國文史哲研究所出版了由鍾彩鈞主編的《黎貴惇的學術與思想》一書,收録了林慶彰、蔣秋華、蕭麗華、李豐楙、林月惠、林維傑、阮才東等學者的文章共十一篇。

② 具體研究有楊保筠的《黎貴惇與〈撫邊雜録〉》(1986年《東南亞縱横》第4期),于向東《〈撫邊雜録〉的内容及其史料價值》(《中國東南亞研究會通訊》1-2期,1988年)、《試論〈撫邊雜録〉與幾種史籍之間的因襲關係》(《東南亞縱横》第4期,1988年)、《〈撫邊雜録〉的成書、體例及抄本流傳》(《東南亞學刊(試刊號)》,1989年)。

③ 鍾彩鈞,《黎貴惇〈大越通史〉的文化意識》,收入鍾彩鈞主編的《黎貴惇的學術與思想》一書,臺灣中國文史哲研究所,2012,58—86頁。

④ 李豐楙,《天道與官箴:黎貴惇〈見聞小録·箴儆〉的善書化》,收入鍾彩鈞主編的《黎貴惇的學術與思想》一書,臺灣中國文史哲研究所,2012,109—142頁。沈茜,《黎貴惇〈見聞小録〉文獻探研》,廣西民族大學2012年碩士論文。李豐楙,《陰騭與官箴:黎貴惇重編本〈陰騭文註〉的勸善思想》,收入鍾彩鈞主編的《黎貴惇的學術與思想》一書,臺灣中國文史哲研究所,2012,143—180頁。

⑤ 蕭麗華,《越南儒學名臣黎貴惇的詩學觀》,收入鍾彩鈞主編的《黎貴惇的學術與思想》一書,臺灣中國文史哲研究所,2012,87—108頁。陳正宏,《〈桂堂詩彙選〉提要》,復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編,《越南漢文燕行文獻集成》(第三册),上海:復旦大學出版社,2010,3—4頁。張京華,《黎貴惇〈瀟湘百咏〉校讀》,《湖南技術學院學報》2011年10期,41—48頁。

⑥ 王紅霞,《〈北使通録〉提要》,復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編,《越南漢文燕行文獻集成》(第四册),上海:復旦大學出版社,2010,3—4頁。

⑦ 僅見林維杰《〈芸臺類語·文藝〉的詮釋學意涵》,收入鍾彩鈞主編的《黎貴惇的學術與思想》一書,臺灣中國文史哲研究所,2012,339—359頁。

二、黎貴惇之生平與著述[①]

1. 生平略述

黎貴惇(1726—1784)原名黎名芳,字允厚,號桂堂,沿河縣沿河社(今平省興河縣獨立社)人,忠獻公黎富恕(後來改爲黎仲恕)長子。保泰七年(1726)生,顯宗景興四十五年(1784)卒,其所處時代爲越南史上後黎朝(1428—1789)後期,正當南阮、北鄭對峙紛争。

黎貴惇學問有自。其父忠獻公黎仲恕爲越南後黎朝的大儒,自少爲學,以聖賢爲師,爲人勤篤,居官清介,爲政寬厚,視公如家,愛民如子。忠獻公性頗聰敏,書籍一覽,無所遺忘,凡古今制度之沿革,經史字義之異同,及天人地理算數之學,莫不究其淵源,得其精要。其爲文豐贍曉暢,條陳事務,剴切周至。於經尤喜觀《易》,善於占侯。平生勤於教育,講磨大義,終日不倦,弟子千餘人。所著有《竹庵文集》、《黎公啓事》、《景録》等[②]。母張氏,維先阮舍人,正和庚辰(1700)進士工部左侍郎張明亮的第三女,蔭封郡夫人。相傳文獻公郡夫人禱於金榜光承寺,張氏夢有賜麒麟之兆,分娩時,又夢到"一官人騶從甚盛,轎前掛一羽扇,來造宅前",繼而生下長子黎貴惇[③]。

黎貴惇自幼聰穎出衆,五歲以前已遍觀《唐書》、《詩經》、《左傳》、《國語》、《國策》、《文選》諸書。六歲能詩文,朱元琳公曾贊其"豫章拱把,長聳千尋;大鵬生雛,直搏九萬。其進不可量也"。之後學史、賦策、行歌論辨書檄等,十一歲讀完宋元史,日賦十篇,皆斐然成文,而意義周切。十四歲遍讀五經四書,史籍傳記,旁及諸子百家之書,人以宿儒稱之。黎貴惇爲文伸紙疾書,萬言立就,不構思,不起草,而學問議論,汪洋大肆。十五歲時黎貴惇隨父親移住京師,學業大進。景興十三年(1752)黎貴惇登壬申科第一甲進士第二名,是年他二十七歲。次年,被授予翰林院侍書,是年冬,充山西鄉試場提調[④]。就當

① 黎貴惇的生平和著述部分主要參考《工部尚書黎相公年譜》,收入《人物志》,孫遜、鄭克孟、陳益源主編,《越南漢文小説集成》(第18册),上海:上海古籍出版社,2010,264—276頁。

②《刑部尚書贈少保河郡公黎相公年譜》,收入《人物志》,孫遜、鄭克孟、陳益源主編,《越南漢文小説集成》(第18册),上海:上海古籍出版社,2010,253—263頁。

③《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),264頁。

④《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),264—265頁。

時時局言之,黎貴惇可謂亂世入仕。

黎貴惇入仕時,正是黎顯宗在位時期(1740—1786),黎氏王朝已經没落,明都王鄭楹掌握政權。初入朝堂,黎貴惇並不爲鄭楹所重,多任文職。二十一年(1760),他與陳輝淧帶領使節團出使清朝,與清朝官員吟詩作對,互贈詩集。正是在這兩年中,黎貴惇得以接觸了一些西學著作。自北使歸來,年輕的黎貴惇"屢有建白,多爲大臣所沮及,是又出爲海陽參政,亦固辭。退居兩年,杜門著書,講學授徒,留意堪輿之學,以書籍山水自娱"[①]。可見,這段時間黎貴惇在政治上並不得志。

景興二十八年(1767),鄭森執政(1767—1781),阮伯璘推薦黎貴惇再出仕。因鄭森的器重,復出的黎貴惇充分展示了自己的軍事和政治才能。景興三十一年(1770),討平黎惟密和黎廷本叛亂。後又受命往山南處勘察户口,查補田地。景興三十六年(1775),收復富春(順化)之後,鄭森回升龍城,黎貴惇被授户部左侍郎兼國史館總裁。這年底,因其子黎貴傑的科場舞弊案而被降爲禮部侍郎[②]。之後,黎貴惇的任職多涉軍務。景興三十七年(1776),黎貴惇在順化處任協鎮撫,參贊軍機。三十九年(1778)海匪煽動,黎貴惇力挺起用武將潘派侯、碩武侯等,蕩平匪患。海匪平後,又遇黄文桐之亂。爲了平息這場動亂,黎貴惇被貶職十次。個中細節,兹不細述。四十五年(1784),即端南王鄭楷繼位後第三年,黎貴惇被任命爲工部尚書。可惜重居高位的黎貴惇還未來得及再展才華,便於同年薨於其母祖籍河南省(今河南寧省)維先縣之阮舍,享年五十九歲[③]。

2. 著述簡談

黎貴惇性嗜書,平生未嘗釋卷,雖貴爲卿相,讀書每至夜分。雖劬勞於王事,但亦不輟筆耕[④]。他的學生贊其"聰明冠世,博極群書,能著述爲文章,足以行世而傳後,我們一二百年乃一人","所著《聖謨賢范》及《諸經論説》、《群書考辨》、《國史續編》、《全越詩録》、《皇越文海》、《芸臺類語》、《邦交續集》、

①《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),265—269頁。

②《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),269—272頁。

③《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),273—274頁。

④《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),275頁。

《北使通録》、《見聞小録》、《撫邊雜録》與夫《桂堂文集》、《詩集》無慮十百篇"①。與黎貴惇同時代的越南詩人吴時仕稱其"以文章冠世,三元及第,名重兩國,卓然爲斯文領袖"②。據《工部尚書黎相公年譜》的記載,黎貴惇上知天文,下曉地理,對律曆、醫卜、戰陣方略等都有研究,山川險易、邊鄙防戍、海内風俗、外國情狀,莫不洞究其極。賦閒時"收拾遺文,有得則記之,所著有《易經膚説》、《書經衍義》、《春秋略論》、《詩説》、《禮説》、《連山歸藏二易説》、《群書考辨》、《聖謨賢範録》、《金鏡録注》、《存心録》、《增補政要大本集》、《大越通史》、《國史續編》、《皇朝治鑑綱目》、《皇越文海》、《全越詩集》、《芸臺類語》、《見聞小録》、《續應答邦交集》、《北使通録》、《聯珠全集》、《征西全集》、《撫邊雜録》、《師律纂要》、《武備心略》、《地理選要》、《他學精言》、《太乙簡易録》、《太乙卦運》、《六壬會通》、《六壬選粹》、《活人心書》、《陰騭文注》、《道德經演説》、《弘教録》、《金剛經注解》等書行於世"③。

黎氏的這些著作範圍廣博,可謂越南學界的瑰寶。其中,《群書考辨》、《聖謨賢範録》二書當在景興二十一年(1760),越南使團北上入清之前(當時黎貴惇三十五歲)完成。《瀟湘百咏集》爲北上沿途的唱和之作,當作於入清的首一年(景興二十一年)④。《全越詩集》爲景興二十六年,四十歲的黎貴惇乞歸田里後所彙編,景興四十三年已經完成并進呈越皇寓目⑤。由於資料缺如,像這樣能比較精確地判斷其成書年代的著作並不是很多,而且上列書籍的著作權是否全部屬於黎貴惇,尚需要進一步的研究。

三、《芸臺類語》之定名及彙編目的

1."芸臺"、"類語"之所出

"芸臺"舊指藏書之臺。徐陵《玉臺新詠序》云:"高樓紅粉,仍定魚魯之

① 裴存庵,《桂堂先生成服禮門生設祭奠文》,載《皇越文選》卷四。

② 黎貴惇,《撫邊雜録》,吴時仕跋,越南古學院藏本,藏書號 R1606。此書筆者並未目驗,轉引自沈茜,《黎貴惇〈見聞小録〉文獻探研》,廣西民族大學碩士論文,2012,9頁。

③《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),275頁。

④《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),266頁。

⑤《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),269頁。

文;辟惡生香,聊防羽陵之蠹。”吴兆宜注:魚豢《典略》“芸臺香辟紙魚蠹,故藏書臺稱‘芸臺’”①。另外,管理藏書之官署也稱“芸臺”。《初學記》卷十二職官部下“祕書監”之别稱有“祕署”、“仙室”、“蓬觀”、“芸臺”、“東壁”等②。鄭楹統治時期,黎貴惇多被委以閑散職務,這些職務多與藏書機構有關,黎貴惇在此期間除監察地方官外,曾入翰林院、秘書閣、國史館任職。1767年,靖都王鄭森繼鄭楹之位後,黎貴惇再度出仕并得到重用,《芸臺類語》完成於1773年③,黎貴惇正處在其政治的上升期。是年,鄭森以范輝錠署府事,黎貴惇入侍陪從(副宰相),以黄五福等掌督兵政,范輝錠掌督財賦,黎貴惇掌督民政。其時,黎貴惇官運亨通,出入相府④。以“芸臺”名是書,蓋因是書多依重於官方藏書,或始作於黎氏任職秘書閣之時。

《芸臺類語》稱爲“類語”,當因是書爲黎貴惇“嘗讀諸傳記、説話、事迹,略加檃括”而成,其中“有據意見評論,有取舊文纂入”,其内容“上或涉於高虚”、“下或流於淺近”,但“事事物物,粗有條緒”,故以是名⑤。

2.《芸臺類語》之彙編目的

黎貴惇尊尚程朱,認爲欲“修齊治平”必先“格物致知”。道在事物之中,所以天地萬物、人倫日用之中有道之理、義存焉,而賢人君子需要花功夫在格致之學上。《易》中所言“君子多識前言往行以蓄其德”,《尚書》所言“人求多聞是惟建事”,夫子所言:“小子莫何學夫詩,邇之事父,遠之事君,多識於草木鳥獸之名”,皆爲言此⑥。

格致之學這麽重要,那麽又將如何格物窮理呢?朱子認爲應該將漸進階段和頓悟階段結合起來,才能真正的格物致知。其言:“今人務博者,即要盡窮天下之理;務約者,又謂反身而誠,則天下之物無不在我者,皆不是。如一百件事,理會得五六十件了,這三四十件雖未理會,也大概是如此。”⑦朱子批

---

① 徐陵編、吴兆宜注,《徐孝穆集箋注》,清文淵閣四庫全書本,卷四。

② 徐堅等撰,《初學記》,明九州書屋覆刻錫山安國本,卷十二,職官部下。

③ 培按:日藏本《芸臺類語》前有陳名林寫於1777年的序和黎貴惇寫於1773年的序,據此可斷該書的成書時間。

④《工部尚書黎相公年譜》,《越南漢文小説集成》(第18册),271頁。

⑤ 黎貴惇,《芸臺類語自序》,5—6頁。

⑥ 黎貴惇,《芸臺類語自序》,3—4頁。

⑦ 黎靖德編,《朱子語類》,北京:中華書局,1986,395頁。

評吕伯恭一派欲通過漸進博觀而窮盡天下之理的做法"失之多",最終流於支離;而陸象山一派只務反求的做法"失之寡",難免陷入空疏[①]。黎貴惇同於朱子,他認爲格物重在能"守之約,擇之精",能如此則"雖古今事物紛然乎前,而能斟酌本末,融會始終"。黎氏認爲重要的是掌握事物之"常",即支配事物生成變化的"理",事物的形態和活動方式雖然不同,但其理一也。舉例言之,"日月星辰,天之文也,中外氣候雖異、次舍纏度順遞遲速何莫不有常乎。山川草木,地之文也,彼此之形類雖異,脈絡原委,高下肥瘠,何莫不有常乎。禮樂法度,人之文也,古今沿革,中外好尚,各有不同,其所以因時立教,通變宜民之意,則一而已。人事器用飲食之細,居處酬接之微,習俗性情,不無殊異,其所相安相養相規相保,亦一而已。"[②]黎貴惇認爲格物致知,要能"順其自然而略裁制品節之",如此則能夠"具衆理而應萬事",這種事於外而求於内的做法,正是朱子所倡導的。《芸臺類語》一書之作,正有輔翼濂洛關閩之學的意味。黎貴惇認爲濂洛關閩之書"致廣大盡精微,以造致知格物之域",而《芸臺類語》"於以考鏡三才,酬酢百變,未必無助"[③]。

從全書内容上來看,《芸臺類語》是黎貴惇抄録轉寫而成的著作,其中間或有點評,然總體風格爲述而不作。就彙編目的而言,此書又是黎貴惇在其理學思想指導之下編成的一部輔翼程朱著作之書。黎貴惇希望結合自己格物明理的讀書實踐,引導後學在格物的過程中執簡馭繁,不至於迷亂在冗繁當中。

四、《芸臺類語》的内容和類目編次

黎貴惇治學勤奮,精於閲讀,并多作抄録,平時讀書之所得,均隨筆記之,并按類收藏。《芸臺類語》就是在這些收藏的基礎上編次成書的,全書分爲九類。這裏我們從各類的内容、各類所彙編的文獻以及諸類的特點等方面,按照黎氏排定的順序進行評介,最後分析是書編次之由。

① 鄧艾民,《朱子與朱子語類》,《朱子語類》弁言,北京:中華書局,1986,5頁。

② 黎貴惇,《芸臺類語自序》,4—5頁。

③ 黎貴惇,《芸臺類語自序》,6頁。

1.《芸臺類語》的内容

九類之中所彙編之文獻多有重複，爲避免敘述冗雜，先述其重複者如下，而每類中只列其單出者。除了傳統的經史和諸子類書，黎貴惇多引類書和筆記小説。這些文獻包括：《易》、《周禮》、《左傳》、《論語》、《爾雅》、《楚辭》、《山海經》、《老子》、《管子》、《列子》、《文子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《論衡》、《説苑》、《新序》、《顔氏家訓》、《文選六臣注》、《初學記》、《茶經》、《太平廣記》、《三才圖會》、《宋祁筆記》、《石林燕語》、《畫墁録》、《委巷叢談録》、《堅瓠集》、《歸田録》、《甲乙剩言》、《交州記》、《説郛》、《綏寇紀略》、《桂海虞衡志》、《淵鑑類函》、《草木狀》、《廣西通志》、《竹譜》、《册府元龜》、《書史》、《讀書偶見》、《廣東新語》、《坤輿圖説》、《説鈴》等。

第一、理氣語，五十四條。其摘章引句除部分見於綜述者外，所涉文獻還有《黄帝内經》、《莊子》、《宋太史集》、《席上腐談》、《天道論》、《長曆》、《决疑要注》、《錦囊秘録》、《青鳥子》、《已瘧編》、《紫微斗數》、《就日録》，亦包括一些釋氏典籍。這些書除了經子類外，多爲宋明人的筆記小説類書，像《石林燕語》、《畫墁録》、《甲乙剩言》、《席上腐談》等，亦兼有醫書類，如《錦囊秘録》，其所採自《左傳》、《離騷》者，多爲占筮、巫尫之事。是編爲黎貴惇理學思想比較直接的闡發。在"目録引"當中，黎貴惇寫到"兩儀定位，二氣磨盪，爲人爲物，有性有命，醫卜風水，至理所存，仙釋鬼神，渺茫難測，中道而立，惟常是從，作理氣語第一"，可見黎貴惇認爲理爲氣的屬性之一，二者並不對立[1]，故此他言"理者，言其實有而非無耳，理無形跡，因氣而見，理即在氣之中"，并强調"陰陽奇偶，知行體用，可以對言，而理氣不可以對言也"[2]。這不同於張横渠把理和氣在太和裏對立[3]，周子及二程把理和氣在太虚裏對立[4]，黎貴惇是將理歸併進氣裏。黎貴惇認爲萬物皆爲理氣之所生，所以"醫卜風水，至理所存"，故此在本卷中黎貴惇彙集了《左傳》、《離騷》等典籍中關於巫尫和占卜之類的玄妙記

---

① 黎貴惇，《芸臺類語》，7頁。

② 黎貴惇，《芸臺類語》，13—14頁。

③ 張載，《張載集·正蒙》，北京：中華書局，1978，7—8頁。

④ 周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990，3—8頁；程灝、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981，1169頁。

載，現在看來似顯荒誕，究其内在理路，則一以貫之。

第二、形象語，三十八條。這一部分黎氏所引用的文獻涉及《國語》、《易緯稽覽圖》、《大戴禮記》、《廣雅》、《春秋考異》、《尚書考靈耀》、《洪範傳》、《周髀算經》、《靈憲》、《晉書·天文志》、《晉書·律曆志》、《節氣訣》、《四書大全》、《海潮圖序》、《二程外書》等。世間萬物本理氣之所化，理氣本無形，而日月星辰、山川河岳則爲有形，故彙輯"形象語"一編。這一部分，黎貴惇先從《周禮·保章氏》中"以星土辨九州之地"的分野學説開始，依次彙總了關於分野、造曆、天地之形、日影之測、地之中域、計日計時之法、節氣之生、干支之設、五行之成，海潮之生等問題的相關記載。黎氏除了依類彙總外，亦多下按斷。例如，在談到日影的長度如何隨着距離的變化而變化的時候，其言"張衡、鄭玄、王蕃、陸績等皆以爲景千里差一寸，言南戴、日下萬五千里，表影正合，天高乃異，考之算法，必爲不可，一寸差千里，亦無典説，今交州愛州表北無景，計五萬里，南過戴、日，是千里一寸非其實也。"[①]黎貴惇根據自己的生活經驗，對張衡、鄭玄諸儒的説法提出質疑，論説本於實際。這種以事實證前人妄斷之按語，在"形象"這一部分中還有很多，兹不贅舉。

第三、區域語，九十三條。這一部分主要涉及王朝建都和氣運對王朝命運的影響，所引文獻包括：《九州域圖論》、二十一史《地理志》和《四夷列傳》、《佛國記》、《使高麗録》、《使琉球記》、《元征西域記》、《真臘風土記》、《三寶太監下西洋記》、《日本記》、《風俗通》、《齊記》、《資治通鑑》、《天中記》、《古杭雜記》、《四朝聞見録》、《西墅記》、《名勝志》、《廣輿記》、《南越志》、《水經注》、《交州記》、《番禺雜記》、《安南邊隘記》、《洞天福地記》、《大清一統志》等。區域問題中首要的是建都，建都跟上一編所彙總的分野之説亦有些關係，不過分野考慮的是區域的上下對應，而建都則是在區域内部如何合理安排統治核心的位置。建都的標準及其重要性，文獻中多有提及。《管子·乘馬》言"凡立國都，非於大山之下，必於廣川之上。高毋近旱，而水用足；下毋近水，而溝防省。"[②]《吕氏春秋·慎勢》言："古之王者，擇天下之中而立國，擇國之中而立宫，擇宫

① 黎貴惇，《芸臺類語》，71頁。

② 黎翔鳳，《管子校注》，北京：中華書局，2004，83頁。

之中而立廟。"[1]《芸臺類語》是編從建都談起，編排了和九州分域、南北交通、歷代都城之建、王朝氣運、越南地名和區域沿革，以及海外諸州有關的資料。其中整篇摘録了《安南邊隘記》中的記載，顯示了黎貴惇對本國本民族歷史的關注，亦爲是書的獨特之處。

第四、典彙語，一百二十條。既有邦國，則須治理，治理國家又需要很多準則。先聖所作爲典，後人述之成例。黎貴惇認爲"治貴無爲，法在相因"[2]，有了完善的成法，無爲而治才是可行的，那麽典章制度就顯得尤爲重要了。是編所涉文獻有：《雲麓漫鈔》、《西京雜記》、《世説新語》、《隋書·經籍志》、《尚書》、《白虎通》、《五經通義》、《白獺髓》、《朝野僉載》、《説文》、《通典》、《玉堂雜記》、《鼠璞》、《獨斷》、《漢官儀》、《燕翼貽謀録》、《燕談録》、《曲洧舊聞》、《文獻通考》、《求志編》、《東軒筆録》、《唱名記》、《廳雨起譚》、《唐六典》、《涪翁雜記》等。所列内容囊括了宗廟禮儀、諸類祭祀、歷朝法制、官制等，並詳細搜羅和分析了歷代文獻關於科舉考試的記載。

第五、文藝語，四十八條。曹丕有論"文章經國之大業，不朽之盛事"，足見古人那裏文章關涉之大。是編先從讀書之法説起，認爲讀書當自平易、實在、簡易處着手。黎貴惇認爲"文章者，立身之大本，經世之大務"，所以他先辨析了唐人所謂的"取士必以德行爲先，文藝爲末"的説法，認爲此爲"當日書判言，非通論也。"[3]是編從文章之重要、讀書之法、文章之作、文章之體、文章之品第、文章之接受等方便，選擇材料，排比按斷，所涉文獻有：《捫虱新語》、《文心雕龍》、《談録》、《御史臺記》、《吕東萊文鑑》、《珊瑚詩話》、《蓼花淵間録》、《詩品》等。

第六、音字語，一百十一條。從音字這一編的材料選取上來看，黎貴惇的小學水平並不高。和其同時代的錢大昕、戴震，稍早一些的江永，明季顧炎武、陳第諸儒的音學思想，他似乎並不瞭解。但是黎貴惇已經有了一些關於音義關係的正確認識，其言"聖人作文字，所以寫其聲音也。六書之法，其要歸於象形會意而已。音無窮而字有限，中州隸字，上古以來之正音也，海外萬

① 許維遹，《吕氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009，460頁。

② 黎貴惇，《芸臺類語》，8頁。

③ 黎貴惇，《芸臺類語》，295頁。

國，山川僻遠，輕重清濁之氣，隨處不同，其語尤爲難辨，故自各製文字：梵書、番書、囬囬書、女真書、僰書（原書誤作"焚"）、西洋書，文殊義别，亦寫一國之聲音耳，豈可執正音而求之哉？"[1]這裏，黎貴惇顯然没有達到陳第"蓋時有古今，地有南北，字有更革，音有轉移，亦勢所必至"[2]的認識高度。黎氏雖然意識到音的區域性差異，但對古今音的理解基本上還停留在宋人的水平上。然而他認爲音在字前，并已意識到六書中象形會意的重要性，且認爲諸國文字不同不必用正音求之，這些見解基本上都是正確的，儘管其尚未對六書進行造字和用字上的區分。另外，他也認識到了音形義三者結合來分析問題的重要性，其言"非翻切文字音不能通，非訓詁則意義不能别；有翻切不得處，字畫而音不盡也，有訓詁不行處，意是而義不是也。"[3]是編的取材多爲律吕和方言俗字方面的，涉及文獻有：《方言》、《袪疑説》、《闕里志》、《朱考亭答楊元範書》、《蔡寬夫詩話》、《山堂肆考》、《墨莊漫録》、《反騷》、《陸遊筆記》、《鼠璞》、《青箱雜記》、《酉陽雜俎》、《俗呼小録》、《文鑑》、《筍記》、《三國志》、《菽園雜記》、《花嚴表義》、《西溪叢話》、《容齋隨筆》、《風俗通》、《藝文類聚》、《佩觿》、《禮别名記》、《書斷》等。

第七、書籍語，一百七條。是編所談的書籍，所涉書籍的物理屬性不多，而多談經書之生成、緯書的傳承、諸子書的特點與價值、典籍注疏之差異、讀書求理之法、典籍的校勘等内容。其所涉之書有：《解難》、《中論》、《荀子》、《韓非子》、《漢書》、《申鑑》、《戰國策》、《韓詩外傳》、《風后握奇經》、《宋書·符瑞志》、《文獻通考》、《李太白詩注》、《侯鯖録》、《螢雪叢説》、《筆録》、《宋名臣言行録》、《吕氏童蒙訓》、《朱子全書》等。

第八、仕規語，七十六條。是編之彙，最直接的目的如黎貴惇所言"先哲格言，自無遺義，信筆雜記，聊用自規，兼爲家庭之訓耳。"黎貴惇一生宦海浮沉，而先賢關於爲官之道的意見自然頗爲實用，另外此類典型之言亦可以訓誡子孫。"仕規"這一部分主要彙集爲官之當守、先賢之所行、官場之禮節、賢臣之當行、爲官之難處、子孫之所蔭以及一些鄉野軼事等相關材料，中間亦有

① 黎貴惇，《芸臺類語》，324—325頁。

② 陳第著、康瑞琮點校，《毛詩古音考》，北京：中華書局，2008，7頁。

③ 黎貴惇，《芸臺類語》，325頁。

不少黎氏的按斷。其相關的文獻包括:《孔子家語》、《孝經》、《晉書》、《與魏相書》、《世説新語》、《雜志》、《筆録》、《談録》、《可談》、《貞觀政要》、《洪範苞》、《通典》、《平蠻碑記》、《史記》等。

第九、品物語,三百二十條。黎貴惇在是編前引中云"天地之間惟物,萬物各有當然之理。宮室器用舟車衣服飲食,物物各有一理,天實爲之,聖人先得乎民心,作而行之。草木禽獸蟲鳥魚鱉,物物各具一性,天實賦之,聖人明察乎天道,因而順之"[①],所以品鑑萬物,而天理自在其中,聖人之義亦可得而知。世間萬物紛雜,所以"品物"一部分所涉甚廣,包括:城郭居室、飲水灌溉之器、文房四寶、金銀石器、眼鏡紙鳶、器物得形之由、造器之先、地貌和礦藏、香爐酒器、貨幣瓷器、舟船樂器、車馬器、絲麻製品、煙酒糖茶、粉彩花木、蜜醬之製、秧苗之别、九穀五果、稻糯薯香、洋參檳榔、芭蕉菠蘿蜜、白柿仙人掌、柑橘梨瓜、棗栗竹桑,另外還彙總有關於枸櫞子、胡頹子、橄欖、人面子、樫木、蒲葵扇、桓木、菩提樹子、臺海果、火鳩、鵁鶄、鸕鶿、犀牛、大象、蠅蚋、蛙魚、鼉、蜂、蜘蛛、蟹、蠔、鰒魚、禾蟲、蛤蜊、鸚鵡、魚苗、江豚等的記載。此編所關涉的文獻亦頗多:《吴越春秋》、《周史風土記》、《黄山谷雜記》、《博物志》、《諸宮故事》、《世本》、《拾遺記》、《釋藏指歸》、《清異録》、《洞天清録》、《千字文》、《五經要義》、《本草綱目》、《天經或問》、《抱朴子》、《荆楚歲時記》、《續博物志》、《雜五行書》、《雞肋編》、《五雜俎》、《地鏡圖》、《嶺表録異》、《武備志》、《貴耳録》、《岳陽風土記》、《浣水續談》、《研北雜志》、《田家雜占書》、《泉南雜志》、《山家清供》、《物理論》、《農説》、《戒庵漫筆》、《野人閑話》、《占鳩經》、《夷堅志》等。所引之書,除卻傳統經史典籍和大部頭的類書外,多爲跟越南有涉的南方之書,這一方面跟黎貴惇的個人身份有關,另外一方面因越南本同這些地區比鄰,書籍較其他地區易得有關。

2.《芸臺類語》的類目編次

從編次上看,《芸臺類語》屬於類書,但是書並不執着於類目的詳細和清楚,亦并没在分類上多下工夫。正如前文所論,是書爲其編者黎貴惇在自己理學思想指導之下編成的一部輔翼程朱著作的書,其希望結合自己格物明理

① 黎貴惇,《芸臺類語》,514頁。

的讀書實踐,引導後學在格物的過程中執簡馭繁,不至於迷亂在冗繁之中。《芸臺類語》的分類根據其讀書時的摘録和按斷整理而成的,並非事先確定而後按類編排的。

就類目的次序來言,黎貴惇將"理氣"放在其書的第一部分來介紹,這和他的哲學思想密切相關,當然亦同後黎朝對程朱理學的宗尚和推崇有直接關係。"理氣"之説既明,接下來就是敘述理氣所化的自然之物,"在上星宿,在下山川",所以緊跟着"理氣"的一卷爲"形象"。因爲星宿需要曆家來測算其度數,占家計算其分野,所以又繞不開關於星曆和分野有關的諸家之説。至於"土中異類,海潮異説",黎氏多採陰陽五行家之論説。氣運至於人事則首先是"造邦樹君,建都立邑"[①],在古人那裏,建都和朝代命運關係緊密,而這種關係背後起作用的是氣運,氣運關係到能不能建國。反過來,都城的區域形勢本來就和守成密切相關,所以次之爲"區域"。既有邦國,則須治理,治理國家又需要很多準則。先聖所作爲典,後人述之成例。典和例均爲可法之對象,故次之編"典彙"。黎貴惇認爲"和順積中,英華發外,經天緯地是大文章,草奏演綸,亦關治體"[②]故次"典彙"而列"文藝"。文字至於交流傳遞信息意義非凡,古今一理。黎貴惇認識到"海内萬國稱呼寫畫各殊,意思義理不異",進而意識到語言文字的主要作用是交流,所以説"音不必效律吕,字不必復蒙隸,和平簡易,達者取之"[③],作"音字"第六。自有文字,便有書籍,五經語孟,如日月光照古今,而百家史傳,又如繁星燦然,後學之士,若能博觀約取,則可增智益神,因而列"書籍語"。守官從政之人,需要事上治民,應守聖人之訓謨和先儒之箴戒,藉此來崇功廣業,又可以訓誡子孫,所以次之安排了"仕規"相關的文獻。最後編成"品物"一類,藉以談自己格物致知之法。世間萬物紛繁錯亂,人們日用而不知,而理、氣在其中矣。所以必須格物以達理明氣。在格物之時,又要明白以簡馭繁之道,方能事半功倍。

① 黎貴惇,《芸臺類語》,7頁。
② 黎貴惇,《芸臺類語》,8頁。
③ 黎貴惇,《芸臺類語》,8頁。

五、從《芸臺類語》看黎貴惇的知識淵源與文化心態

黎貴惇出身名門，少時聰穎，冠絶五經，及長又多次供職於史館，曾任鄭王府的要職，得便利用中央所藏的各種資料，可謂博覽群書。《芸臺類語》爲其讀書摘録和按語的彙編，從其引書數量上便可觀其讀書之博，而從其按斷之精上又可見其讀書之深和思維之密。除此之外，我們亦可從其利用的文獻上考察黎貴惇所處時代中越書籍流通、黎氏對西學的接觸和吸納，以及《芸臺類語》一書中所表現出的黎氏强烈的民族文化心態。

1. 由《芸臺類語》管窺黎貴惇時代中越之間書籍的流通情况

《芸臺類語》一書大量摘引類書，這一方面是因爲類書中各種信息比較集中，亦和黎貴惇本人的閲讀習慣分不開；另一方面我們認爲這或許跟漢籍南傳不便有關係。越南同朝鮮、日本一樣，都喜愛中國書籍。歷代遣使來京，不惜重價遍買諸書，滿箱滿簏地帶回，尤其喜愛《三國演義》等小説。清朝政府先後送給他們《佩文韻府》、《古文淵鑑》、《淵鑑類函》、《康熙字典》，送前三書的時間在雍正四年。越南早在13世紀就已經有了自己的雕版。儒書的雕版刊行方面，當首推黎朝太宗黎麟紹平二年(1435)刊的《四書大全》版。黎純宗(維祥)龍德三年(1734)又據北版《五經》重刻。版成，命藏於國學，印刷頒行，令學者傳授，禁買北書[①]。可見黎貴惇所處的18世紀的越南，雕版印刷技術已經比較普遍。但中國書籍流入並不如人們想象的那樣方便。18世紀的越南使臣在中國買書但不一定能帶回去，黎貴惇在其《北使通録》中記載清乾隆二十六年(1761)十一月初七日，越南赴清貢使團(正使陳輝淧、甲副使黎貴惇、乙副使鄭春澍，以及通事、醫院、中書、探兒等一干隨行人員)返經廣西桂林時，被中國官府没收了一批沿途採購得來的二十幾部中國書籍。這批"不宜帶往書籍"，因中國方面禮貌性地按價退款而留下了書目與價格，至於其他更多未被没收的採買書籍，則没有開列清單，僅知道其中一部原先被扣後經黎貴惇力争發還的《淵鑑類函》[②]。黎貴惇的説辭是《淵鑑類函》一書，雍正三年(1725)已頒賜越南使臣范謙益等，賫捧回國，給越南國王的，因爲有先例，所

---

① 張秀民，《中國印刷史》(插圖珍藏增訂版)，杭州：浙江古籍出版社，2006，690—691頁。

② 陳益源，《越南漢籍文獻述論》，北京：中華書局，2011，2頁。

以才敢便買。《北使通録》中收有黎貴惇呈遞給廣西地方官的文書(圖1、圖2)。《芸臺類語》一書中對《淵鑑類函》的大量引用,正是上述多方面因素共同作用的結果。除了《淵鑑類函》外,黎貴惇常常引用的類書還有《初學記》、《藝文類聚》、《説郛》等,另外涉及的還有很多叢編性質的書,如《甲乙剩言》、《委巷叢談録》、《説鈴》等。由此事并結合黎貴惇時代越南印刷術流行的實際情況,可以判斷漢籍(至少是其中的某些類別)的南傳並非易事,而這點亦可由上文提及的黎貴惇對顧炎武、陳第、錢大昕、戴震等人音學思想的陌生證之。

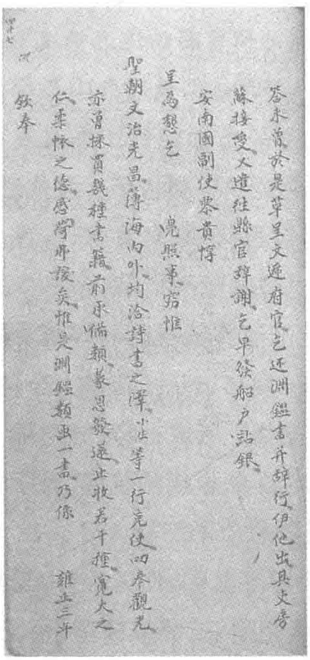

叅示前於是草呈文逓府官乞逕淵鑑書并辞行伊化出具丈房
蘇接受文遣往縣官辞謝乞早發船戶點銀
安南國副使黎貴惇
呈為懇乞　鑒照事竊惟
聖朝文治光昌薄海內外均洽詩書之澤小臣等一行充使四奉觀光
亦曾採買幾種書籍前來備類冡恩發送止收若干種寬大之
仁柔懷之德感荷再援矣惟是淵鑑類函一書乃係　雍正三年
欽奉

圖1

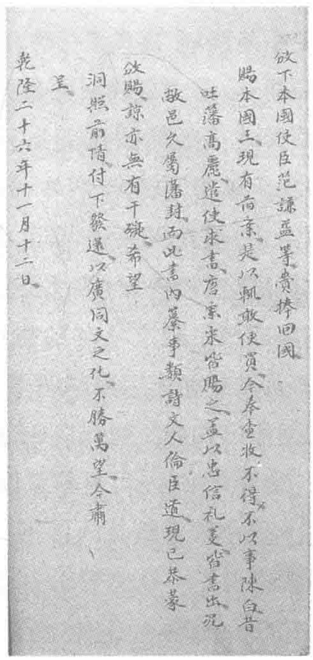

欽下本國使臣范謙益等賫捧回國
賜本國王現有前案是以輒敢使買今奉查收不得不以事陳白昔
吐藩高麗遣使來書唐宋求皆賜之蓋以忠信禮義皆書出冗
敝邑久屬藩封而此書內纂事類詩文人倫臣道現已恭蒙
欽賜諒亦無有干礙希望
洞照前情付下發還以廣同文之化不勝萬望今甫
呈
乾隆二十六年十一月十二日

圖2

2. 從《芸臺類語》看黎貴惇對西學的接觸和吸納

黎貴惇讀書極廣,視野開闊,除了中國之書外,他還閲讀了一些西洋人的著作,并吸收了其中的很多觀點。《芸臺類語》卷一"理氣"中載:西洋人《坤輿圖説》云:"無氣則天内空矣,地何以懸空而得居於其中"、"禽鳥飛者以翼禦氣,如人用手禦水而浮"[①]。《坤輿圖説》爲南懷仁所作。南懷仁爲比利時的傳

① 黎貴惇,《芸臺類語》,16頁。

教士,康熙朝時來華,曾任職於欽天監。《芸臺類語》完成於1773年,時在黎貴惇景興二十一年(1760)與陳輝淧帶領使節團出使清朝之後,可推知,出使清朝期間,黎貴惇或當研讀過《坤輿圖説》。《芸臺類語》卷三"區域"云:"余嘗得《坤輿圖説》,觀其所論地體、地毬、山岳、江海、潮汐、風雨,多有至理。"[①]這裏所言之"嘗",極有可能在其入清期間。結合後黎朝時期的越南明令禁止西方傳教士傳教的史實和黎貴惇本人的身份地位,其在國内讀到傳教士著述的可能性甚微。

據《欽定越南史通鑑綱目》所載,黎莊宗元和元年(1533),有西方人名依尼樞者,到膠水縣所屬的茶侶村傳教。最早見載於越南文獻的西方傳教士在越南傳教的事情當爲此。到了乙卯年(1615),越南歷史上進入佛主時代,P.比索米(P. Busom)到越南傳教,緊隨其後的有讓·羅德(Jean Rhodes,1624年到越南傳教)。1626年,巴迪諾蒂(Baldinoti)到越南北方傳教,遭到鄭主拒絶,被迫離去。而後,讓·羅德由南至北方傳教,謁見鄭主,獻自鳴鐘,鄭主允許其在京師傳教。然而,越南自古以來均信奉儒教,以敬奉祖先爲重,視祭祀神聖爲天經地義之事,且國之禮法亦以祭祀爲十分重要的大事。隨着西方傳教士的信衆越來越來多,對越南儒家文化的傳統影響很大,因此南北越南的帝王和國主都視天主教爲邪教,遂禁教,并制定法律嚴懲不遵守此聖諭之人[②]。在如此社會背景下,越南士大夫對西方新學知之甚少,而黎貴惇卻借助這次北使之行,通過漢譯西學典籍接受西方近代地理學的知識。"理氣"部分中,黎貴惇有言"昔人謂南北東西之海,有聖人出焉,此心同也,此理同也。囬囬默德那國王建國,當隋開皇初,制曆法考天象自成一書。西洋歐邏巴國人利瑪竇、南懷仁、艾儒略等以明萬曆間入中國,談天説地、淵奥無窮,治理曆法,亦多先儒所未發。"[③]可見,黎貴惇認爲海内外諸儒的思想均有可取之處,他並不執着於一方。

黎貴惇對西學的了解究竟到了什麽程度呢?《芸臺類語》卷二"形象"云:"《春秋考異》曰:'周天一百七萬一千里,一度二千九百三十二里。'意此爲

---

① 黎貴惇,《芸臺類語》,200頁。

② 陳重金,《越南通史》,北京:商務印書館,1992,252—253頁。

③ 黎貴惇,《芸臺類語》,46—47頁。

是。西洋人則以爲周天九萬里,一度二百九十里,異矣。"[①]從這裏可見黎貴惇對西洋天文科學所知尚停留在知識性了解的層面上,而在西方宗教和西學東傳方面,黎貴惇的了解要多一些。《芸臺類語》卷三"區宇"載黎氏按語:"愚按,大西洋自宋元以前,未通中國,永樂中始航海入貢。萬曆三十年,其國人利瑪竇與其徒南懷仁、艾儒略、熊三拔、高一志等五六人,由廣東入閩,上金陵,稱歐羅巴洲人,路遠十萬,泛海九年。出其千里鏡、自鳴鐘、渾天儀、量天尺、勾股法,算時測度、卜影景星,談理氣曆數,極其精妙。諸台省官尊爲西儒,稱爲西土聖人。因諮送北京,引達上聽。利瑪竇既至京,建天主堂於宣武門外。南懷仁著有《坤輿圖説》二卷,自稱耶穌會士。蓋其國奉耶穌教,不致敬父母,惟尊天主。右設國母堂,貌若少女,手一兒,耶穌也。皇清用其國人掌欽天監,令造新曆,頒行天下。"[②]可見,黎貴惇對中西交通、西學在中國的傳播,以及西方神學的一些基本情况已有了一定的瞭解。而從《芸臺類語》中的引書情况來看,黎氏對西學的了解也并不局限在《坤輿圖説》和耶穌會傳教士身上,他對於中國學者吸收西學的著作亦有涉獵。《芸臺類語》卷九"品物"載:"游子六曰:西洋諸國,度數名家,造爲望遠之鏡,以皮爲筒,約長一尺餘。鏡向物視之,見大爲小。約百里之遠,無雲霧所隔,則見人鬢眉嬉笑。萬曆間始有此器入中華。"[③]游子六爲游藝,生活於明末清初,建陽崇化里(今書坊鄉)人,宋儒游酢后裔。曾師從熊明遇學習天文知識,中西并蓄,撰有《天經或問》,其生平見於《建陽縣志·文苑·游藝傳》。游氏著《天學或問》一書,收入《四庫全書》,是書在日本流傳甚廣,而結合黎貴惇的摘文,或是書亦曾流入越南且爲越南學者所重。當然,檢閲此書亦有可能當其北上朝清期間。

3.《芸臺類語》透露出的黎貴惇强烈的民族文化心態

《芸臺類語》一書中亦可以看出黎貴惇强烈的民族文化心態。這種傾向同編撰者的身份和是書的接受群體有密切的關係。

(1) 對北宋和李朝"富良江之役"的態度

《芸臺類語》卷三"區域"云:《宋史綱目》載:"郭逵敗交趾於富良江,李乾

---

① 黎貴惇,《芸臺類語》,68—69頁。

② 黎貴惇,《芸臺類語》,199—200頁。

③ 黎貴惇,《芸臺類語》,535—536頁。

德降。"下注言:"殺僞太子洪真,趙卨伐木治攻具,蠻船皆壞,乾德懼,遂納欵"但今考《二程遺書》中有一段言安南事,則宋朝是役敗衂甚矣。程子曰:"當時邊上不(便),令逐近點集,應急救援。(其時,雖將帥革兵冒涉炎瘴,朝廷以赤子爲憂,亦有所不恤也。其時不救應,)放令縱恣,戰殺至數萬。(今既後時,)又不俟至秋涼迄冬,一直趨寇,(亦可以前食嶺北,食積於嶺南搬運。今)乃正於七月過嶺,以瘴死者自數分。及過境,又糧不繼,深至賊巢,以筏渡五百人過江,且砍且焚,破其竹砦幾重,不能得,復棹其空筏,續以救兵,反爲賊兵會合禽殺,吾衆無救,或死或逃,遂不成功。所争者五十里(二十五里)耳。欲再往,又無舟可渡,無糧以成(戍)。(此謬算,未之有也。)猶得賊辭差順,遂得有詞,且承當了。若使其言(猶)未順,(不知)如何處之? 運糧者死八萬,戰兵瘴死十一萬,餘得二萬八千人生還,尚多病者,又先爲賊僇數萬,都不下三十萬口。其昏謬無謀,甚矣。"黄庭堅亦有《南征謡》極言交州用兵之害云,今見録《淵鑑》中[①]。宋神宗熙寧九年(1076),宋越(越當李朝之時)有富良江之役,而關於這場戰役,後世史學家聚訟紛紜,越南有"如月江大捷"之説,而《宋史》所記同於《綱目》所載。黎貴惇並不直接就此役進行辯駁,而是引用了程正叔和黄山谷的説法,當然從邏輯上講戰事的殘酷和傷亡的慘重跟戰役的結果並不直接掛鉤,然而這裏的安排已經足以看出黎貴惇個人的觀點及其强烈的民族文化心態。

(2) 從中國文獻中提擇材料的本國立場和本民族視角

《芸臺類語》卷九"品物"中多彙總跟越南的器物和特産有關的材料。如關於交趾弓的:《淵鑑類函》載"明高皇帝召徐達、李文忠、馮勝宴射,賜之交趾弓五十、彤弓百。"《博物志》云:"交州山蠻曰里子,弓長數尺,箭長尺餘,以焦銅爲鏑,塗毒藥於鋒,中人必死。今山蠻猶然,虎豹見皆避之。"[②]有關前黎朝貨幣的:《宋會要》云:秘書丞朱正臣言:"前通判廣州,見蕃商多往交州貿易,齎'黎'字錢及砂蠟錢至州,頗紊中國之法。"(黎氏按:)此即本國前黎氏所鑄

① 黎貴惇,《芸臺類語》,192—194頁。黎氏抄録段落,或有闕文,據文淵閣四庫全書本《二程遺書》補正,補正内容在"()"内。

② 黎貴惇,《芸臺類語》,541頁。

錢也。錢文曰"天福鎮寶",背後有"黎"字,今尚存,然亦罕見。[①]關於交趾樂器的:《嶺表録異》云:"交趾人多取無柄之瓠,割而爲笙,上安十三簧以吹之,音韻清響,雅合律吕。"[②]有關日南排香的:《桂海虞衡志》云:"排香出日南,狀如白茅,香芬烈如麝香,亦用以合香,諸香草無及之者。今俗諸合香方者皆有之。"[③]另外,是編所及還有越南的粟苗、糯米、蓽茇、芭蕉、西瓜、茄、荔、菠蘿蜜、橘柚、犀牛、象、鸚鵡等。這些有關地方特色事物的文獻彙編,亦爲《芸臺類語》一書的特色之一。當然對這些材料的收集整合也透露出黎貴惇本人强烈的民族文化傾向。

除此之外,從《芸臺類語》中我們還能讀出很多關於黎貴惇的信息,這些信息或者反映了其個人性格與讀書習慣,或者直接關涉中越文化交流的很多細節,值得做更細緻深入的研究。

六、《芸臺類語》的版本及諸本之間關係推測

黎貴惇的著作多數以抄本流傳,關於其著作的成書年代、抄録傳藏、甚至卷次内容等方面的情況尚有很多需要考訂的地方。

1.《芸臺類語》的版本情况

《芸臺類語》一書即是如此,因爲所見版本均爲抄本,未見刻本,而這些抄本之間的傳抄關係也並不是非常清楚,尚待考察。現藏於越南漢喃研究院圖書館的《芸臺類語》有七種本子,此外還有兩種本子藏於日本[④]。詳情如下:

(1)藏於日本的版本:

①《芸臺類語》:九卷,三册,手寫本,尺寸:27.5×17.2cm。每頁有八行,每行二十七字左右。有陳名林寫於1777年的序、黎貴惇寫於1773年的序。書的目録標示共九卷。

②《芸臺類語》:包括第三到第八卷,三册,手寫本,尺寸:25.0×13.5cm。

---

① 黎貴惇,《芸臺類語》,549頁。

② 黎貴惇,《芸臺類語》,554頁。

③ 黎貴惇,《芸臺類語》,574頁。

④ 版本情況得自越南陳仲洋的調查,見《〈芸臺類語〉景印弁言》,黃俊傑主編東亞儒學資料叢書07《芸臺類語》,臺北:臺灣大學出版中心,2011,X頁。

每頁六到八行左右,每行二十到二十五字左右。此版本錯訛較多。

(2) 越南漢喃研究院圖書館收藏的版本:

① VHv.1169/1-4 本:手寫本,共 640 頁,尺寸:29×17cm。此本結構同於 A.141 本,只是字體爲草體。

② VHv.1807/1-2 本:手寫本,共 618 頁,尺寸:29×18cm。此本結構亦同於 A.141 本,字體爲草體且多用俗體字。

③ A.1338 本:存 344 頁,尺寸:31×17cm。

④ VHv.1483 本:存 312 頁,尺寸:27×16cm。

⑤ VHv.1808/1-2 本:存 338 頁,尺寸:32×27cm。闕"典彙"、"文藝"、"音字"諸章。

⑥ VHv.2436/1 本:僅存"理氣"、"形象"、"區域"三章,共 176 頁,尺寸:28×17cm。

⑦ A.141 本:手寫本,共 688 頁,尺寸:30×22cm。此本共九卷,有兩序,一引言,一目録。字體爲真體,略見錯誤,或依據内閣讀書館(順華)本而複寫。此本被陳文玾選爲 1960 年出版之編譯本的底本,臺灣大學人文社會高等研究院"東亞儒學資料叢書"即選用此本作爲影印之底本。

除上述七種版本外,還有一種謝光發編譯本:《芸臺類語》(Ⅰ,Ⅱ,Ⅲ)(西貢:特責文化國務卿府譯述委員會出版,1972 年)。此本的字體爲真體,爲手寫本,結構跟 A.141 本一樣,且比 A.141 本的錯誤少。此本中有中分文化委員會的印章,或以爲此本爲從順華轉至西貢之書。可惜的是,謝光發没有考察這個本子的版本情況。另外還有范武和黎賢兩個翻譯成現代越語的本子,但二書均未提所據底本爲何種版本。

2. 諸本之間關係的初步研究

以上所列的九個本子,據筆者所見的 A.141 本和鈐有"中分文化委員會"印章的中分本來看,皆非就黎貴惇原稿抄録。其最明顯的一處證據是兩本卷五"區域"類,最後一條引用《萬國全圖》的按語後標注"此條新增,桂堂原書無之"[①],可知此條爲後人增補,且二書均非黎氏之原稿。由此增補結合其他的

① 黎貴惇,《芸臺類語》,A141 本,205 頁;謝光發編譯本《芸臺類語》(Ⅰ,Ⅱ,Ⅲ),西貢:特責文化國務卿府譯述委員會出版,1972,55b 頁。

相似處可以推測兩本或爲同一系統，然比較兩書中之異文，我們并不能確認二書之抄寫次序。所以，諸本之間的關係尚待翻檢和分析全部的九個版本之後才能下結論。

七、結語

以上從黎貴惇的生平與著述、《芸臺類語》一書的定名及彙編目的、《芸臺類語》的内容和類目次序、《芸臺類語》的版本情況和諸版本之間的關係等幾個方面對其人其書進行了簡略的評介，通過對《芸臺類語》的分析考察了黎貴惇時代中越書籍的流通、黎貴惇對西學的接觸和吸納以及《芸臺類語》中所反映出的黎氏强烈的本民族文化心態諸問題。

黎貴惇爲越南後黎朝的鴻儒，其一生著述頗豐，爲越南儒學界的瑰寶。黎氏尊尚理學，《芸臺類語》一書便是在其理學思想指導下對個人閲讀摘録和讀書心得的整理彙編，編排完全按照理學家的思維邏輯順序進行。黎貴惇希望通過這本書展示自己所主張的"守之約，擇之精"的格物致知之法，進而來引導後學。《芸臺類語》一書摘録文獻廣泛，内容豐富，黎氏按斷精審，爲研究越南儒學和中越漢籍傳佈不可多得的資料。《芸臺類語》可調查到的版本有九個，因爲筆者所見只有兩個本子，故此對其版本的情況只能止步基礎性的推測。

附記：本文草成後，承蒙業師劉玉才先生指教。後參照劉師的指導意見作了修改和調整，謹致謝忱。本文亦承臺灣歷史語言研究所陳鴻森、北京大學中文系傅剛、廖可斌、漆永祥諸位先生寓目，多見賜教，於此致謝！

Lê QuýĐôn and *Yuntai Leiyu*(《芸臺類語》)

Abstract: This article mainly focuses on six problems, including Lê QuýĐôn' s life and works, the reason he named this book *Yuntai Leiyu*, the purpose he compiled *Yuntai Leiyu*, the contents and categories of *Yuntai Leiyu*, all versions of *Yuntai Leiyu* and the relationships among them. We try to study the circulation of books between China and Vietnam in Lê QuýĐôn' s era, Lê QuýĐôn' s attitude toward western academy and Lê QuýĐôn' s interesting on Vietnamese culture by examining the contents of *Yuntai Leiyu* and some other related information.

Lê QuýĐôn is a famous Confucian in the history of Vietnam, who worshiped *Lixue* and had written many books. Under the guidance of *Lixue*, he arranged his excerpts and reading experiences, then complied a book named *Yuntai Leiyu*. Lê QuýĐôn wanted to show his method of recognizing and understanding the truth of things and set an example for followers by compiling this book. The excerpts in *Yuntai Leiyu* have a wide coverage, which is a very important book for studying the history of Confucianism in Vietnam and the circulation of books between China and Vietnam. There are nine versions of *Yuntai Leiyu*, we can give some simple speculations in a case we can only see two of them.

漢學人物

饒公選堂之故事

汪德邁　撰

李曉紅　周軼倫　房維良子　譯

對於一位青年學生而言，一生最大的榮幸莫過於能受教於一位德高望重的大師。作爲我，一位漢學研究者，在年輕時曾有幸師從三位杰出的學者，包括巴黎學者保羅·戴密微(Paul Demiéville，已故)，京都學者内田智雄(已故)及香港學者饒宗頤。如今，三位學者中僅饒公健在，並在國際上享有極高的聲望，仍然活躍在世界漢學研究的舞臺上。雖然，對於他們三位我均懷有無比崇敬、感恩的心情，對另外兩位的崇敬和追憶對我而言同樣彌足珍貴，每每想起，難以忘懷。但事實上，在與三位老師的交往中，我與饒公的關係最爲親近，他也是唯一一位至今我仍能與之見面並繼續合作的導師。因此我將講述他的故事。但是，在講述饒公的故事前，我要在文章的起首向已故的戴密微先生和内田智雄先生致敬。在我看來，這兩位學者絶不遜色於饒公選堂。

我如何能成爲饒公的學生呢？這端賴於我的第一位導師保羅·戴密微。他是我1945年在巴黎東方語言學校學習時的第一位中文老師。十年以後，我被聘爲遠東文化學院的研究員，而那時保羅·戴密微老師已經成爲了法蘭西學院(Collège de France)教授和法蘭西院士院(Institut de France)的院士了。他當時負責中文教學和研究，我則在他屬下的研究機構工作。那時候保羅·

作者單位：法國遠東文化學院，法蘭西院士院古文獻銘文學院

譯者單位：李曉紅，法國阿爾多瓦大學外國語言文學系；周軼倫、房維良子，法國阿爾多瓦大學孔子學院

戴密微老師剛剛認識饒公，那是在1956年9月，饒公來巴黎參加第九屆歐洲漢學學會年會的時候。饒公當時發表了一篇有關現存大英博物館的敦煌殘卷S6825的演講，這篇内容涉及《老子想爾注》的抄卷當時尚未獲鑑定。饒公的演講引起了保羅·戴密微的注意，戴密微讓他在巴黎伯希和手稿資料庫(Fonds Pelliot)做編纂整理工作。饒公在那次的巴黎之行中不僅請人給他介紹了存於伯希和資料庫的手稿，同時也請人爲他介紹了至今仍存於法蘭西漢學院、巴黎塞努齊博物館(Musée Cernuschi)和吉美博物館的26片甲骨文殘片。當饒公回香港後，他在他的《選堂叢書之三》中發表了關於這個目録的研究成果，並寄給了戴密微先生。戴密微先生對饒公的這一研究成果非常讚賞，他承認自己對甲骨文研究知之不多。事實上，在歐洲當時還没有人從事這方面的工作。至於我，此時已經受聘於法國遠東文化學院(EFEO)做漢學研究，在河内期間我就已經承擔了越南北部的漢代中國明器銅鏡目録編纂的收尾工作。之後我於1958年回到法國，由於當時中國政府在政治上對歐洲國家的封閉，我不可能去中國工作，於是我被派往京都，在那兒工作了三年。在這三年中我繼續受内田智雄教授的引導，被允許參加内田智雄教授在同志社大學的學術研究會，選修了以"中國二十四史内刑志篇的日文翻譯"爲題的研討專題。此外，京都大學的吉川幸次郎、重澤俊郎、小川環樹等的課程都讓我很有收穫。當我從日本回去的時候，饒公已經給戴密微先生寄去了他於1959年在香港大學出版社出版的關於殷代貞卜人物研究的兩卷本經典著作。這些書籍的問世，更讓戴密微先生感覺到必須要馬上培養一位歐洲的年輕學者，於是先生派我去香港跟饒公學習，請饒公給我就甲骨文研究進行啓蒙教育。這就是我在英屬殖民地香港作爲饒公學生學習三年的最初緣由。同時，我在馬蒙先生爲校長的香港大學語言學校普通話系修了湯象先生的課程，在港大中文系修了羅錦棠先生的元曲研究課程，還研究了著名的民族文化、特别是客家文化學者羅香林的著作。在港第一年，我和我的夫人以及我們的女兒住在離港大不遠的、位於巴丙頓道(Babington Path)的一棟大樓内的公寓房間。之後兩年，因爲我夫人和女兒回了法國，我便借住在語言學校的教授陳哲先生家的一間屋子裏，這位教授後來在"文化大革命"中神秘地消失了踪迹，或許在大陸去世了。陳哲先生一家人都是北京人，他們十分好客，我曾經

與他們長久地保持着聯繫。

自我與饒公開始交往以來,我一方面在港大修了他《文心雕龍》的研究課程,一方面得到他在家特別爲我講解、教導古文字學的優越條件,尤其是他曾細緻詳細地爲我解讀過《説文解字》。初次與饒公接觸,我發現他最特別的性情便是慷慨:我當時僅僅是普通的外國學生,他却爲我犧牲如此多的時間。現在通過半世紀的經驗,我知道對於一位研究人員來説,最寶貴的便是時間。在大學裏,許多教師都自詡視金錢如糞土,却對時間極爲吝嗇。他們不會留一點時間給任何人,並爲自己學生不合時宜的打擾而大發雷霆。饒公呢,應該説他正在從事那麽重要的研究,連他自己的時間都不够用,時間對他來説比任何教師都寶貴得多,他却從未吝惜時間來爲前來求教的學生答疑。

60年代的時候,饒公在他的家中給我和另一位外國學生上課。這個學生本來是印度外交官,是印度浦那市一位婆羅門種姓學者的兒子,他的名字叫Paranjape(中文翻成白春輝)。他以前曾在北京大學學習過中文,甚至已經在中國給尼赫魯當過翻譯。他當時在香港的印度駐港領事館任一等秘書之職。饒公教他《説文解字》,而白春輝則教饒公梵文。1963年,白春輝有一個非常好的主意,要求班達伽(Bandharkar)東方研究中心邀請饒公在暑假期間去浦那市(Poona)學習。而我年少時,在喜愛中國文化之前就已經對印度哲學感興趣,自認爲跟白春輝一樣是一位出色的學生,所以我便毛遂自薦,提出我的想法,即陪伴饒公,在此次行程中充當他的秘書和助手,同時請法國遠東文化學院在本地治里(Pondichery)的負責人Jean Filliozat先生邀請他去本地治里的遠東文化學院研究所。Jean Filliozat先生是一位傑出的印度學家,他通常是在印度的遠東文化學院研究所度過暑假(他也是我行政部門的直接聯繫人,亦是戴密微先生學界的好友)。我的建議隨後被接受,這個建議實現了我去東方實踐的夢想:三個月單獨陪伴饒宗頤老師,在浦那市和本地治里市兩地做學習性質的旅行,同時去參觀訪問了Karli的Chaitya佛教寺廟、泰姬陵、德里的Fort Rouge(紅色要塞)、馬杜賴地區的Mînâkhhî印度教寺院、Coromandel海濱Mahäbalipuram地區的袖珍小婆羅門教堂、馬德拉斯、邁索爾和班加羅爾的城市、Ghats西部的Periyar公園等等很多地方。在印度的那段時間使我大開眼界。之後我們的行程延伸至錫蘭島,拜訪斯里蘭卡中部的城

市康提(Kandy)、波隆納魯奥(Polonnaruwa)和阿努拉德普勒(Anuradhapura)等地,在之後的一周還去了緬甸,游覽了仰光、蒲甘和曼德勒。我們還花了幾天時間停留在泰國,並在那裏結識了曼谷的潮州人社團,去了大城府的暹羅古都。最後一個星期我們去了柬埔寨,游覽了吴哥古迹。

此次旅行讓我和饒公印象最深刻的却是各種非常有意思的插曲,大部分很愉快,少部分却不是很愉快的。其中最讓人惱火的事件起於印度警察無端的懷疑。我們於1963年7月自香港抵達孟買機場,此時距離1962年10月20日至11月20日的中印邊境戰争未滿一年。一股反華情緒籠罩着印度,尤其是北部。儘管饒公持有居住香港的英國護照,而此時香港的領土和印度的國土同屬於大英帝國聯邦,但作爲華人的可憐的饒公仍被懷疑爲一個可能從事某些對印度共和國造成威脅的活動的來自中國的敵人。從我們下飛機開始,警察就顯示出懷疑的態度,並通過我作爲翻譯,對饒公進行很長時間的詢問。之後饒公每到一個地方,都被强制到當地警察局申報之後才得以允許離開。最糟糕的是,正當要離開印度從馬德里前往斯里蘭卡的科倫坡時,我們被拒絶搭乘已購買機票的航班,而被命令重回孟買申報出境,因爲他是中國人,只有入境地警察才有權允許他出境。饒公完全托付我代他處理這些事,他用一言不發的態度抗議印度警方對他的無休止的刁難。我强調了饒公作爲一位著名的科研專家的地位,並强調了他此行是受到印度著名研究機構的邀請,且法國大使館的官員已經在科倫坡等候接他等等。争辯進行了多久,我已記不清了,但肯定超過一個小時,且當時早已超過了飛機起飛的時間,這使我幾乎放弃了協調的希望。可是警察局公務人員由於厭煩了我的辯駁,最終允許我們出境,並惡狠狠地在我們的護照上蓋了章。幸運的是,由於控制室瞭解到我們在警察局進行争辯,飛機推遲起飛,因此,儘管有所延誤,我們仍然搭乘上了原先的航班。我難以忘記當時的饒公,面色像白床單一樣慘白。當飛機到達一定航綫高度時,空乘人員向我們每人發放一小杯酒以示歡迎,我看見素日滴酒不沾的饒公將酒一飲而盡,藉以忘却這段剛剛過去的不堪的經歷。

當然我不能忘懷的是印度大學教員對我們的熱情款待。不同於在警察局的待遇,印度梵文學者們竭盡全力以滿足饒公的各項需求。十分明顯,饒

公此行有兩個目的:其一是作爲迷戀古文字學的碑銘學者研究摩亨·佐達羅(Mohenjodaro)圖形文字;其二是作爲中國佛教歷史學家想要找到玄奘的足迹。饒公的第一個愿望得到滿足,他在班達伽研究中心的圖書館找到了全部所需的資料。在此期間,我開始向Paranjape(即白春輝的父親)學習梵文,每天早上上課三小時,下午再反復咀嚼復習。我和饒公各自做自己的工作。我温習梵文課程,饒公解讀古印度文字。我們每晚十一點睡在相鄰的小床上,饒公僅睡二至三小時,於凌晨一、二點醒來,重回書桌繼續工作二至三小時後再睡一會兒,至六、七點又重新開始新一天的工作。可以説,饒公每晚僅睡五、六小時,餘下時間都留給了工作。這樣的生活狀態,饒公毫無倦意,而我比饒公年輕十歲,却因饒公夜晚起來工作點亮的燈光而常常無法安穩睡眠,一個月後便已無法忍受。我還記得,中午和晚上,我們時常在一家小型印度餐館吃飯。我們常點全素的薄煎餅(chapati)、一碟米飯並淋上一些裝在細頸小瓶裏的咖喱醬,再配以一些生菜,包括番茄、黄瓜和萵苣。在印度,既没有筷子,亦没有叉子,我們便用印度式的吃法,用左手三個手指抓着食物一口口迅速吞咽。當時一位路過當地的法國地理學家和我們一起吃了兩三天飯,因爲怕阿米巴蟲傳染,他將生菜都仔細地留在一邊,並爲我們勇敢地吞食生菜而擔憂。最終,饒公和我仍繼續吃着印度飯、斯里蘭卡飯、緬甸飯和柬埔寨飯,每頓都吃生的菜。我們從未擔心過健康的問題,可是兩年後我回巴黎却聽説這位地理學家一回法國,便因阿米巴病而住院了。

饒公和我都不會忘記在Karli的遠足旅行。此行的目的是爲了參觀世界最大、保存最完整、歷史悠久的佛教原始寺廟。這座寺廟如實地展現了阿育王(Asoka)時代的修道生活。寺廟離浦那市60多公里,我們乘坐大客車前往。然而此時正值八月季風時節,所去之處都是傾盆大雨。正當我們快到達目的地時,巨大的水坑淹没了所有前行的道路。司機停下車告訴我們,雖然Karli已不遠,但客車已無法前行,否則發動機將進水。乘客只能想辦法自行前往。幸運的是,水坑并不深。我脱下鞋,背着我的導師,由於饒公身形瘦弱,輕如羽毛,我得以輕鬆地趟過積水。我還記得離欲拜訪的遺迹不遠處,我們進入一家賣各種印度神像的店鋪。我們驚訝地發現,在這個隱藏在印度深處的鄉村,賣這些民間信奉的印度神像的店鋪的老闆竟是一位德國商人。讓

我自豪的是，回到香港後，饒公爲了紀念這次涉水經歷，爲我創作了一幅絶妙的山水畫卷軸，畫的内容爲印度山水，畫面底部一片積水前有兩個小人，其中一人正背着另一人。

在本地治里地區，饒公與前文提到的 Jean Filliozat 先生（專司培訓的醫師）談論了許多道教長生術和瑜伽苦行的相似處。一次南部寺廟的參觀活動使我們開始跟大象發生聯繫。此次參觀由本地治裏市遠東文化學院中心梵文研究負責人 Pandit N. R. Bhatt 先生駕車。我們來到一座婆羅門教堂，在一小屋午睡，此屋不遠處關押着一頭大象，它屬於該教堂的一員，參加節日游行。它被沉重的鎖鏈栓着，雙脚緩慢交替移動保持平衡，使得鎖鏈拖在地上，發出煩人的噪音，儘管天氣燥熱，我們也無法合眼。隨後，在 Periyar 自然公園，我們懷着對這種住在此地的巨大動物的好奇，站在旅游卡車的平臺上四處遊覽。我們靠近一頭獨處的大象，它似乎要向我們攻擊，這嚇壞了饒公。可是，我們與大象最爲親密的接觸是在錫蘭，那回我們散步到一個池塘邊，一位馭象手正給一頭大象洗澡。我們被這一景觀所吸引，等大象結束洗澡出水擦乾後，我們靠近過去。馭象手友好地用手臂扶着饒公，使他坐於象鼻頂端彎曲處，如同坐在蹺蹺板上。誰能想象，一位中國文人竟變成了馬戲團的雜技演員！

想起旅行的最後，我記得在緬甸仰光機場飛機道旁邊所看到的令人驚駭的一幕。當時我們已坐在去蒲甘的小型客機上，我看見幾位緬甸婦女，她們正毫無危險意識地在飛機周圍運送着行李包裹，並取出一段燈草當“煙”抽着，全然不顧點燃空氣中揮發的汽油的危險，無視他人的安全。我還記得從蒲甘至曼德勒的行程，我們坐着吉普車在叢林中前行，一整天毫無人影。

緬甸之行後，饒公在曼谷受到潮州同鄉的熱情接待。潮州人在泰國雖多，却能很好地融入當地，他們絶大多數姓閩南語的姓氏。饒公告訴我，在1767年，一位中國暹羅將軍被加冕爲國王，他的父親祖籍澄海（廣東省東部），後來移居暹羅。

最後在柬埔寨暹粒，我的一位老朋友，已故的吴哥寺廟管理負責人葛罗斯耶教授（Bernard Groslier）接待我們住在一棟愜意的柬埔寨吊脚樓内。這座吊脚樓專爲接待遠東文化學院的貴賓所建，並配有一輛四馬力雪鐵龍轎車。

我自己駕着這輛車和饒公四處游覽吳哥寺院。記得一晚滿月,我們於子夜時分站在巴永寺高臺,在周圍的數百座塔的四方顶上,巨大的闍耶跋摩七世像眺望四方,在明亮的月光下變得晦暗,這樣壯觀的景象使我們仿佛脱離了現實世界。我還記得,當我們在吊脚樓上小屋内享用午餐時,栖息在對面檳榔樹上的兩隻長臂猿,一隻黑色雄性,一隻白色雌性,注視着我們。這兩隻長臂猿屬於一家小型的私人寵物飼養場,這家飼養場是屬於寺廟管理機構遠東文化學院的民族學家Jean Boulbet所有的。由於當地習俗,我們的客廳窗户没有玻璃。有一回,正當吃午餐時,我們驚奇地發現一隻黑色龐然大物突然從窗户闖入,它迅速用手攫住置於餐桌中央水果籃中的香蕉,同時看了一眼另一扇窗,準備重新跳躍至吊脚樓高處,那兒它的伴侶正等着它。

隨後的一年,我離開香港重回京都,在内田智雄的指導下工作。我十分幸運,於日本再次遇見饒公,他此行作爲大學客座教授將進行一系列講座。我介紹饒公認識了我的同學兼老友福井文雅仁兄的父親福井康順先生。他是一位比饒公年紀更長的日本著名學者,擁有佛教天台宗的極高頭銜,對道教也有很深的研究。

一年後,在戴密微先生的促合下,饒公受到法國國家科研中心(CNRS)的邀請前往巴黎,幫助研究敦煌手抄本宗卷。我再次要求此行充當饒公助手並獲得批准。從1965年12月初至1966年8月末,饒公住在我家,他的卧室緊鄰我的卧室。每日,饒公在法國國家圖書館對伯希和手稿資料庫進行考察,或在各巴黎漢學研究機構研究和工作。但到了晚上或節假日,他便在那間緊挨着我的卧室工作,而這爲我提供了很大的便利,每當我在中文文本上遇到疑難問題的時候(其實當時經常是這個情况),我便叩響饒公卧室的大門,隨即就能獲得答案,省去了我在各種字典中查詢的麻煩。經歷了在河内、京都和香港的十五年,我當時已擁有充足的漢語、日語和越南語工具書,饒公也常常借用這些書,並習慣於在書頁上折角作爲標記。若非饒公,我無法忍受這樣的習慣,然而對於饒公,我却視作是爲我的書籍賜福。如今,當我偶爾看見在二十四史或十三經上的折角,我仿佛回到與饒公共同生活的時代,似乎他正在關切地爲我解答這一頁上的疑問。

當時,我的妻子作爲牙醫在法國南部的城市弗雷瑞斯(Fréjus)工作(她的

祖父祖母都是從中國潮州去越南的華僑,所以饒公喜歡用潮州話和我岳母交談)。在巴黎,由我的母親負責家務,但母親只會做法國菜,饒公很自然地習慣了新的口味。他是我認識的最樸實、最無苛求、最隨和的人。我記得我覺得很有趣的是饒公發現有兩種他能吃的東西,當然它們的味道是我們法國人習慣吃的東西的味道:一種是羅克福爾的羊奶乾酪,另外一種是朝鮮薊。人人皆知中國人對奶酪的恐懼,所以饒公除了羊奶乾酪,當時從没嘗過其他奶酪。奇怪的是羊奶酪的味道特别强烈,但他特别喜歡吃,其中的緣由,我仍無從知道,不過,饒公的確僅用極小量的羊奶乾酪配一大塊麵包。關於朝鮮薊,他極爲高興能有一種蔬菜像一朵花。因爲他極愛花草,當我邀請饒公去我在法國南方蔚藍海岸邊的弗雷瑞斯的家時,他十分鍾愛含羞草和夾竹桃。

我很榮幸於1966年1月向饒公介紹了霞莫呢(Chamonix)的高山自然景觀,這深深觸發了饒公繪畫的靈感。此次遊覽最初是由戴密微先生提議的。當時正值冬日,他非常希望通過此行讓饒公一睹大雪的風貌,因爲饒公總是只在夏天才離開中國的南部去外地參加研討會,因而他從未見過雪景。出生於阿爾卑斯山脉中部的戴密微先生酷愛此山,所以他希望饒公能在阿爾卑斯山上觀雪景。但由於他在巴黎脱不開身,所以便邀請我替他陪伴饒公。我們在霞莫呢游玩了三天。我記得很清楚當饒公看到被大雪覆蓋的勃朗峰時所發出的驚歎。我們所在的冬季體育場當時到處都是滑雪的人,饒公也强烈地希望能像他們一樣在雪地上游玩,但在不會滑雪的情况下,如何能在積雪深達膝蓋的雪地上行走呢? 旅館向我們提供了走雪板(raquette),我和饒公便穿着去尋找最佳觀景點,饒公還帶上了他的速寫本。回到旅館後,我和饒公開始討論詩歌。我記得我嘗試着向饒公介紹法國詩人蘭波(Rimbaud),饒公對他極爲傾慕。他寫下了不少因蘭波的詩《醉舟》而得靈感的詩,這些詩收録於饒公的《白山集》中(《白山集》中有《讀蘭波詩,用廬陵王墓下韵》)。此詩集與六個月後的夏天饒公應戴密微先生之邀去他故鄉Mont-la-ville(這一地名,饒公譯爲山市,而戴密微指出,並不是山市,而是古羅馬時代的村落)時創作的詩集《黑湖集》遥相呼應。"黑湖"並不是位於乎日山脉地理學概念上的"黑湖",而是在馬特洪峰脚下的小湖泊,饒公爲它取名"黑湖",是爲與其《白山集》中的"白山"相對應。《白山集》描繪了冬日在法國一側的阿爾卑斯山脉,而

《黑湖集》刻畫的是夏日瑞士一側的阿爾卑斯山脉。

饒公在新加坡國立大學離職、尚未受聘於香港中文大學(從1974年4月1日到1976年11月30日)期間,他被任命爲法國遠東文化學院駐港學術代表。在1975到1976學年期間,他受法國高等實踐研究院邀請任學術負責人並重回巴黎,於是饒公又重新住在了我家。在這期間饒公考察了拉斯科史前洞窟壁畫。他很喜歡那些野生動物壁畫嚴謹的風格,他認爲甚至早在18000年以前,就有類似於中國畫家筆下的毛筆綫條。在同一個時期,饒公也結識了法蘭西高等研究院的亞述學泰斗薄德羅(Jean Bottero)先生,並在薄德羅先生的啓迪下瞭解到楔形文字以及介紹古巴比倫歷史的文獻《吉爾伽美什史詩》,後來,他翻譯了《近東開闢史詩》這本巨著,這是古巴比倫文獻的第一部中文譯本,於1998年在遼寧教育出版社出版。而由於他給薄德羅先生和女兒法朗索瓦絲(Françoise)留下極深刻的印象,法朗索瓦絲就此決定念中文,後來她撰寫了一部關於《説文解字》的語言學博士論文,成績優秀,獲得博士學位。

法國學術界不可能不承認饒公獲得的那些杰出的學術成就。1962年,法蘭西院士院的古文獻和銘文學院授予饒公頤先生儒蓮獎,一個以斯塔尼斯拉斯·儒蓮(Stanislas Julien)命名的獎(他是1883年被法蘭西學院授予院士銜的第一位中國語言和文學家)。1980年,饒公還被法國亞細亞研究會(Société Asiatique,始建於1822年)授予了榮譽會員的稱號。1993年,饒公又被法國高等實踐研究學院授予名譽博士的學位,並同時獲頒功勛章。最近一次饒宗頤先生到法國(2000年12月)是爲了出席巴黎遠東文化學院舉辦的建校百年的慶典儀式。2012年12月7日,他又當選了古文獻銘文學院的外國院士。

特别有意思的是饒公1993年的那次旅行。我之所以要把那次旅行放在最後談,是因爲它給了饒公强烈的感受。爲了體現他對法國文化的特殊依戀,饒公後來選擇用"小學"(Petite école)這個法國地名來命名香港大學的饒宗頤學術館。當然這並不是指中國傳統的語言文字之學,他想表達的是更深層的意思,其緣由則是一段與法國歷史與文化有關的故事。

饒公在那一次回到巴黎,被授予法國高等實踐研究學院的名譽博士時,正值該名譽博士學位創立一周年,他也是第一批榮獲此榮譽的三位外國學者之一。爲了慶賀饒公獲得這一殊榮,饒公在巴黎的潮州同鄉,陳克光和陳克

威——1976年歐洲最大的中國商企陳氏兄弟公司的創立者——在巴黎索邦大學大廳準備了豐盛的中式和法式自助餐。不僅如此，他們還熱情地幫助我一起準備了隨後的一個周日在Port-Royal-des-Champs（中文直譯爲"鄉下皇家皇港"，我們暫且借用這個中文譯法）的遠足旅行。在那裏，我向饒公介紹了"小學校"的遺迹，以及有關這個"小學校"的歷史，這些介紹令饒公極爲感動。以下便是關於"小學校"的故事。

皇港（Port-Royal）這個名稱其實與任何皇室或港口無關，僅僅是個地名，位於巴黎南面40多公里的Chevreuse山谷裏。13世紀初，此地建造了一座女修道院，創建者根據此地地名"保洛娃"（Porrois）稍作變化，將修道院起名爲"皇港"（Port-Royal）。17世紀初，這座女修道院院長爲昂熱里克嬤嬤（Mère Angélique），她出生於一個非常顯赫的法官世家阿爾諾（Arnauld）家族。這位院長對院規做了極爲嚴格的修改。這一修改吸引了許多大家庭出身的年輕女子前來修道院。然而，皇港這個地區曾是塊沼澤地，衛生條件極差，會對大批彙集而來的修女們的健康造成危害。到了1625年，修道院的修女已達到80人之多。昂熱里克嬤嬤於是决定將修道院搬至巴黎，選址在聖·雅克（Saint-Jacques）街的南邊，即今巴黎的皇港（現今爲一所軍事醫院）。出於嚴謹的考慮，昂熱里克嬤嬤决定請她自己的一位指導神甫，冉森派的聖·西涵（Saint-Cyran）修士來做修道院的精神輔導神甫，這位修士的宗教理念與冉森派相近，於是皇港成爲了法國的冉森派基督教之家。他們極其嚴格的精神修行方式源於最偉大的拉丁思想家聖·奥古斯丁（Saint Augustin）的基督教哲學與文學思想，與當時一些同宗的知識分子很相近。從昂熱里克嬤嬤的兄弟和侄子開始，他們愛好拉丁文學和希臘文學，過着嚴格而簡陋的生活，他們放弃世俗婚姻，但是不願意做神甫，也就是説他們不願意當真正意義上的修士，人們稱他們爲"修士先生"（les Messieurs de Port-Royal），以此稱呼區別於之前對修女的稱呼。然而，冉森派基督教的宗旨與新教的教義相近，不久便受到皇室的鎮壓。當時法國皇室無法容忍除羅馬天主教之外的任何其他宗教，因爲只有羅馬天主教維護君主制的絶對神權。聖·西涵修士於1638年被監禁，而修士先生們只能逃走，移居到原先修道院的舊址。爲了區别於在巴黎的新修道院"巴黎的皇港"，人們將舊址稱爲"鄉下的皇港"。由於聖·西涵修士迷戀

人文學科，他曾經爲他親戚的幾個孩子開辦了教育會所，因此熱愛人文學科的修士先生們教育孩子們學習古典文學，人們於是稱那裏爲皇港小學校（Les Petites écoles de Port-Royal）。皇港小學校搬到鄉下的皇港以後，於1651年至1652年期間在這個地方專門建了一座建築，命名爲“農莊”（les Granges）。

就是在那所“小學校”裏，革新者的語言哲學和邏輯學的新思潮開始流行，也是在那所“小學校”裏，現代語言學的面紗逐漸被揭開。由Pierre Nicole的助手Antoine Arnaud建構的被稱之爲Logique de Port-Royal（“皇港之邏輯學”）和Claude Lancelot創立的la Grammaire de Port-Royal（“皇港之語法學”），就是其中最有名的學説。而布萊士·帕斯卡（Blaise Pascal）受到他父親的影響，也同情冉森派的思想，他的姐姐雅克琳（Jacqueline Pascal）1652年在皇港修道院成爲修女，而他自己常去那個修道院，所以他爲在“小學校”教孩子們閱讀的姐姐選擇了一本書：《對任何語言皆可使用的新簡易學習閱讀方法》（*Une nouvelle manière pour apprendre à lire facilement en toutes sortes de langues*）。當時的神學家Lemaistre de Sacy（1613—1684）選擇了新的《聖經》翻譯方法，而這種比以前好得多的譯本就是依靠“小學校”的那些“先生”們建立的新方法論編纂的，那部《聖經》的新譯本後來以“皇港聖經”的名義問世。至於由“先生”們的教育方法培養出的優秀代表人物，其中之一便是法國最著名的戲劇大師拉辛（Jean Racine）：他在15到20歲期間在這所“小學校”學習，他在那裏所獲得的知識和這所學校最著名的方法論，使他最終著稱於世。

後來，由於來自大家族的修女們和他們的政教分離派的朋友們的影響和干涉，政府對冉森派十五年的鎮壓勢頭有所減輕。但不久，他們再一次被鎮壓，所以到1679年，皇港修道院不再允許修女進入，而路易十四又再次驅散那些世俗先生們和修女們。1711年，他最終把鄉下皇港的建築物連同教堂都徹底鏟平。那些至今仍矗立在寒冷的冬日裏的斷壁殘垣給饒公留下了不可磨滅的難忘印象。

皇港修道院的故事讓人聯想到堅持自由思想的東林書院。饒宗頤先生的心中被注入了這些故事，他將在他理想的“小學校”裏建立他的理想框架。

跨越語境 新辟蹊徑*

——謝柏軻與中國藝術史研究

洪再新

美國普林斯頓大學教授謝柏軻(Jerome Silbergeld)是現今西方中國藝術史研究領域的中堅代表。與本文寫作同時,他正利用暑期,夜以繼日地策劃兩個展覽:一個小型的將在紐約的華美協進會舉辦,是關於敦煌對當代藝術的影響①;一個大型的是在巴西聖保羅,試圖對當代藝術通過中國往昔的藝術史爲背景,作一檢視②。如此全身心地投入多項研究,其過人的精力和熱情,其溝通中西、跨越古今的理念,體現了極具個人魅力的學術性格。

在國内外學術交流日益頻繁的今天,尤其是全世界把目光更多地投向中國藝術時,《謝柏軻中國藝術史文選》的出版,代表着一個新的學術階段的開

作者單位:美國普吉灣大學藝術系

* 2012年6月,謝柏軻教授的高足龔繼遂先生動議這項學術計劃,尊師重道之心,令人感佩。二十餘年來,筆者受益於乃師之多,非三言兩語所能概括。故自告奮勇,願以淺見所及,撰此引文,既爲讀書報告,就教于龔先生和謝教授;又是引玉之磚,讓更多的中文讀者來分享謝柏軻的慧識。2013年6月3日到5日我在中國美術學院研究生院作了關於謝柏軻學術研究的系列講座,各國學生的回饋出乎意想。謝柏軻除了惠示文選目録、文章、個人履歷,還在我授課期間,寄贈"THE SILBERGELDS AND HOW WE GOT 'HERE'" (September, 2006)和"MY '60s"(March, 2011)兩篇手稿,提供他的家譜和更多他在1960年代經歷的細節。寫作過程中,他陸續回答有關的問題。均在此深表謝忱。幾位研究生允許我徵引他們的讀書心得,張書彬先生整理了講座録音,並和助教鄭小千同學校讀了初稿,提出了寶貴的意見,也一併鳴謝。

① Co-curator, "Inspired by Dunhuang: Re-Creation in Contemporary Chinese Art," China Institute, New York, 2013.

② Chief curator, "Formation and Transformation in Chinese Art and Culture," OCA City Museum of Sao Paulo, Brazil (forthcoming).

始，具有重要的現實意義。比照1990年謝柏軻《西方中國繪畫史研究專論》中譯本發表的情形，二十多年來國内外中國藝術史學科走過了令人感奮的里程[①]。最初發表在1987年美國《亞洲研究學志》上的那篇綜述[②]，系統全面地反思了中國藝術史作爲人文學科在歐美的發展狀况，標誌着一門學科的成熟。通過譯文，謝柏軻"辨章學術、考鏡源流"的工作，在中文讀者圈内産生了積極的影響。借助全球化藝術市場這隻强有力的推手，中國藝術史研究在過去二十多年中出現了巨大的變化。謝柏軻勤奮耕耘，涉及了繪畫、建築、電影、視覺文化等不同領域，新作迭出，碩果累累。這次他自選了11篇論文（見附録），迻譯出版，對藝術史學科建設的擴展無疑是一個貢獻，有助於中文讀者在跨語境的範疇（cross-contextual paradigm）裏[③]，深入瞭解中國藝術研究多元化局面的微觀取捨和宏觀走向。

英國歷史學家卡爾（Edward Carr, 1892—1982）指出："歷史學家也是歷史的一部分。"[④]我和謝柏軻的交往始於1986年10月。時爲浙江美術學院（現今中國美術學院）赴美國明尼蘇達大學（University of Minnesota at Duluth）的訪問學者，我應邀到謝柏軻所在的華盛頓大學（University of Washington at

---

① 譯文由張欣瑋、洪再辛、龔繼遂譯，謝柏軻校閲，收入洪再辛編，《海外中國畫研究文選》，上海：上海人民美術出版社，1992，10—64, 380—409頁。之前，該文由《朵雲》雜誌第3期（1990），31—52頁刊載；又收入盧輔聖主編，《中國畫研究論文集》，上海：上海書畫出版社，1992，708—766頁。謝柏軻最早用英文分别在香港中文大學《中國文化研究所學報》（1976）、臺北《故宫學術季刊》（1980）發表過論文。中文譯介他的《西雅圖美術館的亞洲藝術》，始於中央美術學院的《美術研究》1983年2月，83—85頁。千禧年以來，他的中文譯作有：《一幅古代作品的現代釋讀》，收入盧輔聖主編《解讀〈溪岸圖〉》，《朵雲》第58期，上海：上海書畫出版社，2003，223—251頁；謝柏軻方聞訪談録，《我的學術思路：回答謝柏軻教授的九個問題》，臺北《故宫文物月刊》277期（2006.4），58—69頁、280期（2006.7），48—65頁、281期（2006.8），60—73頁；《一去百斜：複製、變化及中國界畫研究中的若干基本問題》，上海博物館編，《千年丹青：細讀中日藏唐宋元繪畫珍品》，北京：北京大學出版社，2010，131—150頁［又收入故宫博物院編，《清明上河圖新論》，北京：紫禁城出版社，2012，103—115頁］；《現身於宋代的"文人畫"——對我們所知與未知之思考》，上海博物館編，《翰墨薈萃——細讀美國藏中國五代宋元書畫珍品》，北京：北京大學出版社，2012，186—203頁等。

② *Journal of Asian Studies* 41.4 (November 1987), pp. 849—897.

③ 鄭小千在2013年7月28日致筆者函中指出，謝柏軻等人"的研究不僅是填補前人未曾涉獵之地，重新挖掘湮於歷史的畫家與畫種，更重要的是反思原先既定的社會結構，去質疑某一精英階層劃分出的趣味優劣、歷史敘述的先後等級。就此而言，謝氏的'局外人'立場實爲顛覆了承襲這一社會結構的藝術史學科"。

④ *What is History?*, New York: Alqreel A. Knopf, 1962, p. 43.

Seattle)講學[①]。他對西方中國畫研究的綜述,成爲我回國後編譯《海外中國畫研究文選》的主要門徑之一,使我受益匪淺[②]。千禧年我執教於西雅圖附近的普吉海灣大學(University of Puget Sound),和他接觸的機會增多。不久他移師東岸,而其研究總是引發我的關注。要認識作爲中國藝術史研究史一部分的謝柏軻,這層個人的理解應該是必要的。

在閱讀謝柏軻主要著作的基礎上[③],包括他本人接受《發現中國繪畫》項目的兩次專訪所提供的信息[④],我將在這篇引論中,把重點放在他的治學生平、時代氛圍和思想觀念三個方面,即:一、"局外人"與中國藝術研究;二、"反權威"與歐美學界傳統;三、"批判性思維"(critical thinking)與問題意識。以期延續以往二十多年來我們對海外中國藝術研究的評介,而且更重要的是,以謝柏軻跨語境研究的範例,向中文讀者揭示一個知識份子的獨特個性和普世價值,旨在深化中國藝術的研究,提升其整體的國際學術水準。

一、"局外人"與中國藝術研究

2013年6月,在中國美術學院,我繼續2012年"海外中國畫研究綜述:1987—2012"系列講座的題目,把重點放在2012—2013年間的學科發展,並專門介紹了謝柏軻。從人物、事件和觀念各個層面,分析一位知識份子如何安

---

① 浙江美術學院國畫系山水畫家卓鶴君教授和我一同介紹了中國當代的山水畫。

② 我1986年8月訪美前,雖然已接觸海外中國畫研究的部分書籍文獻,但没有條件收集大量的專業論文,包括碩士、博士論文。在謝柏軻辦公室裏,這一批論文最吸引我。承蒙謝柏軻惠示綜述的手稿,使我在美國各大圖書館進行資料搜集工作有一指南。同時,體現在手稿中謝柏軻扎實的史學功底和獨到的學術識見,給我以深刻的印象。

③ 爲行文方便,我把謝柏軻對各種課題的研究論著、演講報告、學術活動,都放入注釋。因爲許多没有中文譯本,所以均附以英文原文,供讀者進一步研究參考。

④ 任教於美國馬里蘭大學的臺灣學者郭繼生(Jason Kuo),在1990年到2000年間,先後採訪包括謝柏軻在内的十位歐美有影響的中國藝術史家,出版了 *Discovering Chinese Painting: Dialogues with American Art Historians*, Dubuque: Kendall/Hunt。該書有2000年和2006年新舊兩版。採訪提出了十個問題,由被採訪者口答或筆談。第一版103—142頁謝柏軻的訪談,包括一個後記;增訂版85—118頁謝柏軻又添了一個《後記》的後記。其他被採訪者爲:安雅蘭(Julia Andrews)、高居翰(James Cahill, 1926—2014)、柯律格(Craig Clunas)、艾瑞茲(Richard Edwards)、艾爾金斯(James Elkins)、孟久麗(Julia Murray)、包華石(Martin Powers)、蘇立文(Michael Sullivan, 1916—2013)和文以誠(Richard Vinograd)。

身立命,以學術探索爲己任。由此顯示一個不争的事實:教育和學術的獨立,首先取決於人的獨立思想。對此,一位來聽講座的研究生在其讀書報告中,結合閱讀巴勒斯坦裔美籍哲人薩義德(Edward Said, 1935—2003)《知識份子論》(1993)的心得,概括了如下的看法:

> 我想對知識份子作一句話的總結,也算是提出一個期許,那就是:在社會壓力中尋求相對的獨立,以一個目擊者的角色,做一個流亡者、邊緣人、業餘者、對權勢説真話的人。[①]

用這個期許[②]來看待謝柏軻的學術實踐,應該是比較允當的。因爲他在美國的高等教育體制内一路走來,雖然有權威的專業履歷,但卻每每申明其"局外人"(outsider)的身份,由此形成一個自我審視的思考空間,並落實在他的歷史敘述模式之中[③]。

在20世紀60年代和70年代出道的西方同行中間,謝柏軻除了早年極富傳奇的經歷,猶以不循規蹈矩的思維習慣著稱。對尚不熟悉謝柏軻的中文讀者而言,這可以是認識其治學之道的一把鎖鑰。換言之,他這部自選集的精華所在,是一個知識份子在各種社會壓力下,如何尋求思想的獨立,在探索問題的進程中,證明個人存在的價值。

這種逆反和探索精神,一定程度上來源於謝柏軻的猶太文化背景。Silbergeld這個家族從東歐移民到美國,有的是納粹大屠殺的幸存者。從記事起,謝柏軻就從家族所遭遇的苦難中意識到,由於政治和信仰的緣故,這個世界可能會出現怎樣的悲劇!在他出生的伊利諾州(Illinois)南部的牧場小鎮,教堂牧師在週末佈道中對猶太教和天主教徒的排斥,在他幼小的心靈上,烙下了負面的印記,使他認同自己與生俱來的"局外人"身份。但謝柏軻同樣清

---

① 周語眠,《堅守獨立的靈魂——讀薩義德〈知識份子論〉以及對知識份子的思考》,中國美術學院研究生院系列講座讀書報告,2013年6月。

② 關於"士"或知識份子的觀念在中國的狀況,參見余英時的專著《士與中國文化》,上海:上海人民出版社,1987;《中國知識人之史的考察》,桂林:廣西師範大學出版社,2004;《現代學人與學術》,桂林:廣西師範大學出版社,2006等。

③ 用他自己的話説,就是"寬容—熱愛—含糊—不確定性"。見*Discovering Chinese Painting*, 2006, p. 123。

楚,就在那僅4,000人口的小鎮裏,湧現了一批傑出的猶太人,包括一位諾貝爾獎得主,一位重要的發明家,還有一群成功的實業家,他們都留下了驕人的業績。

謝柏軻就讀於斯坦福大學(Stanford University),開始學生物專業,準備做醫生。之後轉學歷史,專攻美國憲政史,以研究前參議員麥卡錫(Joseph McCarthy,1908—1957)迫害左翼人士爲畢業論題。這個背景使他在畢業後來到華府國會山莊(U.S. Capitol Hill in Washington D.C.)見習,在參議院國防委員會(the Armed Services Committee)主席、密蘇里州(Missouri)一位共和黨議員手下工作。謝柏軻骨子裏痛恨戰爭,率先在上司的辦公室裏發表異議,被認爲是不愛國的舉動。隨着越戰步步升級,這種衝突與日俱增,他也準備好隨時被炒魷魚。在此期間,他常利用午休時間到附近的弗利爾美術館(Freer Gallery of Art),欣賞那裏陳列的中國繪畫,尋求解脱。這段寶貴的經歷,带給他心裏上的平衡:一方面是遠在天涯、連綿不斷的炮火硝煙,一方面是近在咫尺、沁人心脾的古色古香。

到國會山莊見習的第二年,他决定辭職。謝柏軻用學士論文最佳獎獎金買了第一輛車——形似甲殼蟲的紅色德國大衆(諢號beetle)。隨後,驅車横穿美國,遍訪歷史古跡,一路壯遊至墨西哥。不巧途中與違章行駛的大貨車相撞,發生了交通事故。謝柏軻未受皮肉之傷,卻一度完全失憶。彼時,他隨身攜带的,是鈴木大拙(D. T. Suzuki, 1870—1966)一本談禪的小書。在大腦從一片清空跳到記憶復原的那一瞬,謝柏軻進入了禪的頓悟,真可謂“空山無人,水流花開”。他决定改行,學習中國藝術史。

接下來的故事更精彩。因爲越戰的升級,聯邦和各州政府通過抽壯丁來擴充兵源。謝柏軻的外祖父在波蘭因反抗沙俄統治,曾以自殘的方式來逃避兵役。謝柏軻拒絶服兵役,自西東遷,成爲普林斯頓大學方聞教授的博士生。但這一年,聯邦政府調查他“逃壯丁”一事,派警員在普林斯頓圖書館把他拘捕,成爲該校歷史上從未有過的先例。經各方斡旋,他當天就被釋放。回到學校,他和女友(即後來的夫人)决定退學,跑到新墨西哥州(New Mexico)洛磯山脈一處9,000英尺高的地方,加入了一個嬉皮士的公社。兩人在那裏喜結良緣,養羊、種地、觀鳥,過起了隱士生活,成了名副其實的“局外

人”。

值得一提的是,從墨西哥出車禍之後到新墨西哥過嬉皮生活之間,謝柏軻還因拒絶被徵兵和政府打官司。一個人從地方法院一直打到最高法院,居然勝訴,這本身又是一個傳奇[①]。

很快,他又隨夫人回到俄勒岡大學(University of Oregon at Eugene)。這次,謝柏軻師從Esther Jacobson-Tepfer教授學習藝術史。碩士畢業後,重回斯坦福,跟隨蘇立文讀完了博士學位[②]。從1975年到2001年,謝柏軻一直任教於華盛頓大學。峰回路轉,2001年接替方聞在普林斯頓教席的,正是從那裏輟學的謝柏軻[③]。這種只可有一,不可有二的經歷,在美國的高等教育體制内,傳爲佳話。最與衆不同的是謝柏軻對他身爲中國藝術史研究“局外人”的自我認同。他這樣界説這樣的身份:“我從未和中國文人題材有個人的認同,也從未想象自己身着長衫,作爲‘偉大傳統’的繼承人。他們從來不是我的‘偶像’。如果從最好的方面講,我一直是他們聚會中的客人,像一個局外人,觀察各種事情,看他們如何接人待物,包括賓朋友好和僕傭隨從,創作和使用他們的藝術,創作他們自己的形象。”[④]

謝柏軻這樣的自我認同,意義何在?

大學本科從生物學、醫學轉向歷史學,這個跳躍雖然謝柏軻僅輕描淡寫,一筆帶過,但其重要性卻不可低估。2011年秋季在我的《亞洲藝術綜覽》課上,一位大四的數學系學生,説想用碎形(fractals)理論來研究日本葛飾北齋(1760—1849)的浮世繪名畫《富嶽三十六景:神奈川沖浪裏》,我很贊同,並講了謝柏軻的一件往事。那是1998年2月,我第二次來到西雅圖,應邀和謝柏軻研討班的研究生座談。在辦公室,他從包裹拿出一本書,向我大力推薦,内容是關於法國數學家本華·曼德博(Benoît B. Mandelbrot, 1924—2010)研究

---

① 自己出面打官司——這在美國社會上幾乎像是天方夜譚。因爲美國是一個律師的王國,每一項法律都有專門的專家,所有大律師都有專門的團隊。謝柏軻專攻美國憲政史,能爲自己辯護勝訴,足見其才幹。關於這一過程,詳見謝氏“MY ’60s”未刊稿。

② 博士論文題目是:“Political Symbolism in the Landscape Painting and Poetry of Kung Hsien (ca. 1620—1689)”.

③ 方聞在普林斯頓退休時共培養了32個博士。

④ *Discovering Chinese Painting*, 2006, p. 108.

的碎形理論。我於是對碎形現象及其數學原理有了最初的印象。這位數學系學生聽後很受鼓舞，寫出一篇優秀的論文，題目是《真理之美：葛飾北齋預見曼德博》①。通過那次教學體驗，我理解了爲什麽當年謝柏軻談到碎形，會那麽激動。謝柏軻儘管没有從事自然科學研究，但優異的博雅教育（liberal arts education）使他能敏感地捕捉科學新發現的要義，轉而尋找藝術史專業中同樣存在、卻尚未引起人們注意的普世價值。

謝柏軻在斯坦福得到歷史學碩士後，原本準備繼續讀博。一場車禍，將他從歷史學引向藝術史。目録學訓練的優勢，使他在涉足任何領域時，都能從學術史的高度，把握值得一爲的重要學術課題。中文讀者將注意到，《自選集》中的所有論作，在辨析學術發展，尤其是在"視覺命題"（visual argument）的來龍去脈上，思路清晰②，無一例外。學習美國憲政史的背景，不僅使謝柏軻能在法庭上爲自己成功辯護，而且也成爲他解讀政治和藝術關係的基礎，在辨析中國畫作品中的圖像志時，别有創見。這在《自選集》所録的研究趙雍畫馬③和龔賢畫柳樹④二文中，有清楚的示範。

---

① Kevin Halasz, "The Art of Truth: Hokusai Envisions Mandelbrot", Art 278 Asian Art Survey Final Paper, University of Puget Sound, December 14, 2011. 這篇論文精彩地呈現了藝術與科學的聯繫。在人類認識史上，有很多自然界存在的科學原理，藝術家先從直覺上感受到了。葛飾北齋《富嶽三十六景：神奈川沖浪裏》（即《巨浪》），實際上就是碎形的一個呈現。一百五十多年後，曼德博將其數學化，演繹成爲公式。

② 像《重訪赤壁》"Back to the Red Cliff: Reflections on the Narrative Mode in Early Literati Landscape Painting", *Ars Orientalis* 25 (1995), pp. 19—38 和《一去百斜》兩篇文章，就非常典型。

③ 謝柏軻在發表該文前，作過公開演講，"In Praise of Government: Chao Yung's Painting, *Noble Steeds*, and Late Yüan Politics", Regional Seminar in Chinese Studies, University of California, Berkeley, April 1984. 此後，他又展開了新的詮釋，作了不同的專題報告，1) "Strong and (Sometimes) Docile, The Horse as Public Servant: Interpretations of Artistic Intent in Traditional Chinese Painting", Metropolitan Museum of Art, June 1990; 2) "Horses and Public Servants: Artistic Individualism in Traditional Chinese Painting", Lansdowne Distinguished Lectureship, University of Victoria, October 1990; 3) "The Political Animal: Metaphoric Rebellion in Zhao Yong's Fourteenth-Century Painting of Heavenly Horses", Harvard University, May 2008. 後者將收入他和汪悦進(Eugene Wang)合編的論文集, *The Zoomorphic Imagination in Chinese Art and Culture*, forthcoming.

④ 這是謝柏軻博士論文的內容，其要點分別在幾個專業研討會上宣讀：1) "Politics Without People: The Function of Nature in the Landscape Arts of Kung Hsien," Association for Asian Studies, Regional Conference, Vancouver, June 1973; 2) "Conquered Land: Political Symbolism in the Landscape Arts of Kung Hsien," Art Historians of the Pacific Northwest, Seattle, October 1974; 3) "The Political Landscapes of Kung Hsien, in Painting and Poetry," International Symposium on Painting and （轉下頁）

轉益多師，是謝柏軻的特長。他改行專攻中國繪畫，旁涉園林建築、電影攝像、視覺文化等不同領域，並不是隨意客串，信馬由韁，而是通過尋找不同學科間的相互聯繫，顯示跨學科研究的優勢。藝術史是一門人文學科，在歐美高等院校系統中，研究的條件得天獨厚[①]。受蘇立文的鞭策，謝柏軻的學術興趣非常廣泛，從事個案、專題研究的同時，也重視通史的敘述[②]。在分析中國畫風格問題上，他受普林斯頓學派的影響，任教華盛頓大學後，就出版了《中國繪畫風格》[③]，並與人合作英譯、注釋了于非闇（1887—1959）《中國畫顔

（接上頁）Calligraphy by Ming *I-min*, Chinese University of Hong Kong, September 1975。除《自選集》收録者，還有兩篇文章單獨發表：1) "The Political Landscapes of Kung Hsien, in Painting and Poetry," *Journal of the Institute of Chinese Studies* (Hong Kong) 8.2 (December 1976), pp. 561—574. Also in *Proceedings of the Symposium on Painting and Calligraphy by Ming I-min*, Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 1976; 2) "Kung Hsien: A Professional Chinese Artist and His Patronage". *Burlington Magazine* 123.940 (July 1981), pp. 400—410.

① 2005年2月，謝柏軻在普林斯頓大學研究生院院長高桌講壇 (Dean's High Table presentation)上就作過題爲"擁抱跨學科研究" (Embracing Interdisciplinary Study)的演講，表明了他一貫的思路。他頻繁參與國際間的學術交流，是基於一個嚴峻的現實：隨着數字圖書館和圖像庫的快速發展，更需要學者對信息做出批判性的處理。像顔娟英主編的《上海美術風雲：1872—1949〈申報〉藝術資料條目索引》（臺北：歷史語言研究所，2006），就是被《申報》綫上索引資料庫秒殺的犧牲品。從其履歷可知，謝柏軻在美國、加拿大、英國、德國、澳大利亞等主要高等學府和博物館都作過學術演講。他從工作以後，對美國藝術院校協會（College Art Association）年會和美國亞洲研究協會（Association for Asian Studies）年會幾乎全部參加，並擔任發言者、主持人、評議員等不同角色，類似他這樣勤奮活躍的身影，同行中並不多見。

② 蘇立文是位紳士，以廣博聞名。2006年西雅圖美術館舉辦"中國現代繪畫的斷代與分類問題：回顧蘇立文學術成就研討會"時，謝柏軻講了一則逸事："我在藝術史圈内各方涉獵，從繪畫、建築到電影；但蘇立文認爲，這還不夠啊！"其實，蘇立文唯獨不碰電影，謝柏軻則後來居上。他倆在通史敘述方面有合作，如爲 *Encyclopaedia Britannica* 撰寫"East Asian Arts: China"條目(Chicago: 1995; revised 1999,17:668-701). 還有爲線上 *Encyclopaedia Britannica* 撰寫"Chinese Art"、"Chinese Painting"和"Chinese Architecture," with Liu Qiyi (2009). 謝柏軻本人則爲 *The Dictionary of Art* (London: Macmillan Publishers Limited, 1996) 和 *Grove Dictionary of Art Online* (London: Macmillan Publishers Limited, 2001) 寫了"Chinese Painting: Historical Overview"等通史和專題的條目。謝柏軻還主持過關於亞洲藝術的討論, College Art Association national conference, "Art History Open Session: Asian Art," Los Angeles, February 1999.

③ *Chinese Painting Style: Media, Methods, and Principles of Form*. Seattle: University of Washington Press, 1982.

色研究》①。多年來,謝柏軻還以中國畫技法爲題,培訓博物館的導賞員②。但總體而言,高居翰的社會學方法對謝柏軻的意義重大。他們亦師亦友,引爲至交,學術對話最爲頻繁。正因爲如此,他和高居翰的見解分歧也最明顯。例如,在中國繪畫真僞鑑定問題上,謝柏軻於高居翰等人"科學法"、中國傳統的"望氣法"之外,提出"情境法",並用來評判紐約大都會博物館所藏《溪岸圖》的真僞之辨③。謝柏軻對"望氣法"的瞭解,主要通過和王季遷(C. C. Wang, 1907—2003)的交往。1986年曾爲王先生在華盛頓大學美術館等地舉辦過個人藝術回顧展,出版了展覽圖册,並多次舉辦講座介紹其成就,包括收藏鑑定的方法④。

謝柏軻偏愛的"局外人"身份,使他能大膽嘗試新的研究方法和課題。鑑

---

① *Chinese Painting Colors: Studies on Their Selection, Preparation, and Application in Traditional and Modern Times*, by Yu Feian, translated and annotated with Amy McNair. Hong Kong and Seattle: Hong Kong University Press and University of Washington Press, 1988.

② 這些講座分别爲: 1)"Reflections on the Technical Basis of Chinese Painting Style," Asian Art Museum of San Francisco, September 2000; on-line availability: http://itunes.apple.com/ WebObjects/ MZStore.woa/wa/viewPodcast?id=416634357; 2) "Art Without History: On 'Style' in Chinese Painting," Asian Art Museum of San Francisco, September 2000; 3) "Technique as the Basis of Style in Chinese Painting," Princeton University Art Museum, November 2002.

③ "Three Paradigms for the Consideration of Authenticity in Chinese Art," American Academy of Arts and Sciences, San Francisco, March 2001, 文章收入 Jason Kuo, editor, *Perspectives on Connoisseurship of Chinese Art*, Washington, D.C.: New Academia Publishing, 2008, pp. 67—87.

④ *Mind Landscapes: The Paintings of C. C. Wang*. Seattle: The Henry Art Gallery and University of Washington Press, 1987.由於謝柏軻的關係,我在西雅圖初次和王先生見面。此後,謝柏軻寫了"Art Without Age: Being Old and Young and C. C. Wang." In *The Lyrical Brush of C. C. Wang*. New York: Plum Blossoms Gallery, 2001,還作過如下講座,均以王先生爲題:1) "Ten-thousand Volumes, Ten-thousand Miles: The Artistic Odyssey of C. C. Wang," Chinese Culture Foundation of San Francisco, July 1988, and University of Kansas, November 1989; 2) "The Collector as Artist: Uses of the Past in the Paintings of C. C. Wang," Metropolitan Museum of Art, September 1999; 3) "C. C. Wang, The Teacher's Teacher," China Institute, October 2011.

於西方文獻在現當代藝術研究方面的空缺①，他與龔繼遂合作，採用口述歷史

---

① 謝柏軻在《西方中國繪畫史研究專論》中提到，“鑑於迄今爲止對這一專題的有限研究，因而本文不包括這部分内容”。至於當代藝術更是冷門。因此，三十多年中，謝柏軻在這些方面發表了專著、論文，並作了大量的學術報告和公開講座：1) "Art in the People's Republic of China 1980," Northwest Regional Council on China, Seattle, January 1981; 2) Panel moderator, "Art and Politics in 20th-Century China," Northwest Regional Seminar on East Asia, Seattle, March 1985; 3) "Ten-thousand Volumes, Ten-thousand Miles: The Artistic Odyssey of C. C. Wang," Chinese Culture Foundation of San Francisco, July 1988, and University of Kansas, November 1989; 4) Symposium chairman, "Inner Visions, Outer Storms: Chinese Painting in the Modern Era," China Institute in America, New York, April 1989; 5) "Conformity and Acceptability in the Art of Socialist China," University of Kansas, March 1990; 6) "Censorship and Individualism in the Art of Socialist China: The Painters Chen Zizhuang and Li Huasheng," Lansdowne Distinguished Lectureship, University of Victoria, October 1990; 7) "Art Censorship in Socialist China: A Do-It-Yourself System," College Art Association national conference, Washington, D.C., February 1991; 8) Panel chair and discussant, session on "The Chinese Avant-garde Abroad," international conference on "China's New Art: The Rise of a Cosmopolitan Avant-Garde," Vancouver, B.C., July 1993; 9). Television interview, Seattle PBS (Channel 9) program "Upon Reflection," 30-minute interview about the book *Contradictions*, April 1994; 10) "Cynical Idealism: Making the Chinese Artist Free," for University of Oregon Museum's Chinese Avant-Garde Exhibition, February 1996; 11) co-authored with primary author Professor Hong Zaixin (China National Academy of Arts, Hangzhou), "Pan Tianshou and the Jiangnan Art Tradition," at "Jiangnan: International Symposium on Modern and Contemporary Art from South of the Yangzi River," Vancouver, B.C., April 1998; 12) "Who Is the Audience?" exhibition symposium for "Inside Out: New Chinese Art," San Francisco Museum of Modern Art, February 1999; 13) "The Collector as Artist: Uses of the Past in the Paintings of C. C. Wang," Metropolitan Museum of Art, September 1999; 14) "What Is To Be Learned?" symposium on "Future Perfect, Present Tense: The Avant-Garde in China," Henry Art Gallery, Seattle, January 2000; 15) "Balancing the Equation: The Traditionalism of the Avant-Garde and the Radicalism of Traditional Chinese Painting," Henry Art Gallery, Seattle, February 2000; 16) "Waltzing with the Censor: Conventions of Protest in Contemporary Chinese Art," Seattle Art Museum, April 2000; 17) "A Faulknerian View of the Chinese Avant-Garde," Oxford University, Ashmolean Museum, October 2000; 18) "What is 'China'?: Race, Region, and Class in the Shaping of a Modern Chinese Image," Seattle Art Museum, May 2001; 19) "From the One, Many, and Back Again: Originality and Derivation in Chinese Art," University October 2002; 22) "Collecting Contemporary Chinese Art," Princeton University Art Museum Partners Program, November 2002; 23) Panel discussant, "Remapping Post-Deng Visual Culture in China, "Association for Asian Studies, San Diego, March 2004; 24) Discussion/interview, "An Evening with Artist Zhang Hongtu," China Institute, March 2005; 25) "When Chinese Art Goes American: An Art Historical View of the Curatorial View," Charles B. Ferguson Distinguished Lecture, New Britain Museum of American Art, September 2007; 26) "Chinese Art, Made-in-America: A Curatorial Encounter with Geography, Ethnicity, Modernity, and Cultural Chineseness," Florida Gulf Coast University, March 2008; 27) "Chinese Art, Made-in-America: A Curatorial Encounter with Geography, Ethnicity, Modernity, and Cultural Chineseness," Smith College, April 2008; 28) "Dealer's Choice, Curatorial Strategy, and the 'Making' of Contemporary Art," Phoenix Art Museum, September 2008; 29) "Curatorial Strategy, Bull Marketry, and the Defining of Contemporary Chinese Art," Colgate University, November 2008; 30) （轉下頁）

的手法，撰寫了《矛盾：藝術家的生活，社會主義國家和中國畫家李華生》①，引起學術界很大的重視②。有幾點值得注意：該書解開了1949年後藝術家在中國大陸藝術體制下的生活和創作之謎。口述史的重點是瞭解各種贊助形式

（接上頁）Symposium co-organizer and introductory address, "ARTiculations," accompanying "Outside In" exhibition, Princeton University Art Museum, March 2009; 31) "The Sigg Collection and the Perils of Success: A Cautionary Note," and panel participation, "Mahjong: Contemporary Chinese Art from the Uli Sigg Collection" exhibition, Peabody-Essex Museum, Salem Mass, March 2009; 32) scholar's day session, "Now and Then: A Point of View on the 'Contemporary' in 'Contemporary' Chinese Art," Museum of Modern Art, New York, October 2010; 33) "How Chinese Art Came to America, Got Hip, and Became Famous: The Short History of an Art Movement, With Some Unanswered Questions," The College of New Jersey, October 2011; 34) "C. C. Wang, The Teacher's Teacher," China Institute, October 2011; 35) Panel chair, session on "The Production of Femininity in Contemporary Chinese Visual Arts," Association for Asian Studies annual conference, Toronto, March 2012: 36) "Is a White Horse a Horse, Is a Painted Pot a Pot or a Painting: The Long History of Mixed-Media, Mixed-Genre Arts in China," University of Chicago, April 2012. 與此同時，他也發表了一系列論文：1) "The Censorship of Art in Socialist China: A Do-It-Yourself System." In Elizabeth Childs, editor, *Suspended License: Studies in Art and Censorship from the Renaissance to the Present*, Seattle and London: University of Washington Press, 1997, pp.310—345; 2) "Modern Mandalas: The Paintings of Feng Bin." *In Eternal Present: Feng Bin, 1997—2000*. Chengdu: Chengdu Museum of Contemporary Art, 2001; 3) "Double-Vision: Art Out of Joint." In *Reason's Clue*. New York, Taipei and Beijing: Queens Museum of Art and Lin and Keng Art Gallery, 2008, xvii-xxxiii. Also in *Asian Art News* 18.5（September/October 2008）; 4) "Recent and Contemporary Painting, Introduction." In John Rosenfield, Shih Shou-chien, and Takeda Tsuneo, editors, *The History of Painting in East Asia: Essays on Scholarly Method*, Taipei: Rock Publishing International, 2008, pp. 504—508; 5) "Modernization, Periodization, Canonization in Twentieth-Century Chinese Painting." In Josh Yiu, editor, *Writing Modern Chinese Art: Historiographic Explorations*, Seattle: Seattle Art Museum and University of Washington Press, 2009, pp. 15—21; 6) "Words, Words, Words: The Madness of Xu Bing." In Carolyn Guile, editor, *Reading Space: The Art of Xu Bing*, Hamilton NY: Department of Art and Art History, Colgate University, 2009, pp. 45—53; 7) "From Tragedy to Farce: Things Forgotten and Remembered in Contemporary Chinese Art." In Stephanie Donald and Harriet Evans, editors, *China and Revolution: History, Parody, and Memory in Contemporary Art*, Sydney: University of Sydney University Art Gallery, 2010, pp. 18—20; 8) "The Space Between: Cross-Cultural Encounters in Contemporary Chinese Art." In Roger Ames and Hsingyuan Tsao, editors, *Meaning, Image, and Word: Resourcing "Word Play" in Chinese Cultural Discourse*, Albany: State University of New York Press, 2011, pp. 177—198; 9) "A Faulknerian View of the Chinese Avant-Garde," *Eastern Art Report*, forthcoming.

① *Contradictions: Artistic Life, the Socialist State, and the Chinese Painter Li Huasheng*. With Gong Jisui. Seattle and London: University of Washington Press, 1993.

② 該書被《紐約時報書評》(*New York Times Book Review*) 評爲1993年"名著"("Notable Book of 1993")。有關的書評包括：1) Richard Kraus, *The Journal of Asian Studies* Vol. 52, No. 4 (Nov., 1993), pp. 993—994; 2) Ellen Johnston Laing, *Journal of the American Oriental Society* Vol. 114, No. 2 (Apr.—Jun., 1994), p. 332; 3) John Clark, *The Australian Journal of Chinese Affairs* No. 32 (Jul., 1994), pp. 219—220; 4) Sheldon H. Lu, *The China Quarterly* No. 153 (Mar., 1998), pp. 190—191.

對藝術家的風格影響。這些形式包括:由遵循共産黨意識形態的美術家協會、美術學院、美術館和公共場合所掌控的政府贊助;將藝術品當作商品來做私下交易、换取個人實惠的商業贊助;以藝術和個人交情獲得當權者提供的政治性庇護;以及由道觀佛寺等場所提供的精神贊助。是爲一。從中華人民共和國的第一代畫家李華生(1944—　)和他的老師身上,尋找帶有典型意義的話題,"呈現個人自由和國家審查之間的持久衝突"[①]。是爲二。通過李華生1987年訪美,收集、整理大量第一手的個人資訊,完成西方文獻中首部關於當代繪畫的口述史,形成寫作的新樣式[②]。高居翰評價説,這項關於"當代一個藝術家最詳盡和獨到的研究……不僅有助於我們以不同的眼光來看待人民中國的繪畫,而且亦將影響我們對此前的中國畫的理解"[③]。是爲三。

從20世紀90年代中期以後,謝柏軻開始把精力大部分轉向電影,迄今已發表了三本專著[④],多篇有關電影、文獻紀録片和視頻影像的專論、書評[⑤],並

---

① 同上,見梁莊愛倫(Ellen Johnston Laing)書評。

② 有關口述史的專題研究,參見 Patricia Leavy, *Oral History*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

③ 見該書的封底評語。

④ 1) *China Into Film: Frames of Reference in Contemporary Chinese Cinema.* London: Reaktion Books, 1999; 2) *Hitchcock With a Chinese Face: Cinematic Doubles, Oedipal Triangles, and China's Moral Voice.* Seattle and London: University of Washington Press, 2004; 3) *Body in Question: Image and Illusion in Two Chinese Films by Director Jiang Wen.* Princeton: Princeton University Press, 2008.

⑤ 1) "Review of Yingjin Zhang, Screening China: Critical Interventions, Cinematic Reconfigurations, and the Transnational Imaginary in Contemporary Chinese Cinema," *Journal of Asian Studies* 62.1 (February 2003), pp. 264—266; 2) *Humanism in China: A Contemporary Record of Photography*. New York: China Institute in America, 2009. (Principal essay, "China Seen by the Chinese: Documentary Photography, 1951—2003," pp. 1—7); 3) "Facades: The New Beijing and the Celluloid Ecology of Jia Zhangke's *The World*." In Jiayan Mi and Sheldon Lu, editors, *Chinese Ecocinema in the Age of Environmental Challenge*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2009, pp. 113—127, 305—308; 4) "China Seen by the Chinese: Documentary Photography, 1951—2003." In Gao Chu 高初 and Du Lin 杜琳, editors,《史料,史識:攝影術傳入至今的中國攝影書寫》, *Material & Idea: Chinese Photography History 1840s—2011*, 淮安: 淮安國際攝影館, 2011, pp. 285—306; 5) "Photography Goes to the Movies: On the Boundaries of Cinematography, Photography, and Videography." In Jerome Silbergeld, Dora Ching, Alfreda Murck, and Judith Smith, editors, *Bridges to Heaven: Essays on East Asian Art History in Honor of Wen C. Fong*, Princeton: Princeton University Press, 2011, pp. 875—906; 6) "First Lines, Final Scenes in Text, Handscroll, and Chinese Cinema." In Katherine Tsiang and Martin Powers, editors, *Looking at Asian Art: Perspectives in Memory of Father Harrie Vanderstappen*, Chicago: University of Chicago Art Media Resources, 2012, pp. 114—133; 7) "Cinema and the Visual Arts of China." (轉下頁)

作了數十場學術報告和公開演講①。《自選集》選録兩篇文章，僅冰山一角，可

（接上頁） In Yingjin Zhang, editor, *Companion to Chinese Cinema*, Malden MA, Oxford, and Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 400—416; 8) "From Mountain Songs to Silvery Moonlight: Some Notes on Music in Chinese Cinema." In Yingjin Zhang, editor, *Companion to Chinese Cinema*, Malden MA, Oxford, and Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 417—428; 9) "Ang Lee's America, in Living Color." *Journal of Chinese Cinemas* 6.3 (November 2012), pp. 283—298; 10) "The Ghosts of Patriarchy Past: Family Dynamics and Psycho-Politics in Recent Chinese-Language Cinema." In Jerome Silbergeld and Dora Ching, editors, *The Family Model in Chinese Art and Culture*, Princeton: Princeton University Press, 2013, pp. 373—399.

① 謝柏軻關於電影的學術報告、公開演講和媒體訪談有：1) "Victims and Rebels: Images of Women in Recent Chinese Cinema," Reed College, February 1996; 2) "Victims and Rebels: Images of Women in Recent Chinese Cinema," University of Oregon, February 1996; 3) "Victims, Warriors, Crusaders, Collaborators: The Female Analogy in Recent Chinese Cinema," New England East Asian Art History Seminar, Harvard University, October 1996; 4) "Political Melodrama and No-Drama in Recent Chinese Cinema," New England China Seminar, Harvard University, November 1996; 5) "Victims, Warriors, Crusaders, Collaborators: The Female Analogy in Recent Chinese Cinema," Brown University, November 1996; 6) "Is China a Culture in Ruins? A Cinematic View," symposium on "Ruins in Chinese Visual Culture," University of Chicago, May 1997; 7) "Dragons and Terrorists: A Comparison of Hong Kong and Taiwan Cinema," Seattle Art Museum, September 1997; 8) "Ruins Into Art: Cinematic Views of China's Cultural Decline," and "Gender and Allegory: Traditional Rhetoric and the Chinese Search for Cinematic Form," Robert Lehman Distinguished Lecturer, Bowdoin College, March 1998; 9) "Chinese Scholars' Rocks," Seattle Asian Art Museum, October 1997; 10) "Gender, Allegory, Melodrama: Traditional Chinese Rhetoric and the Modern Pursuit of Cinematic Form," Art History Department/Center for International Studies, Stanford University, May 1998; 11) "The Traditionalism of the Cinematic Avant-Garde: An Art Historical Perspective," Guggenheim Museum of Art, New York, May 1998; 12) "Contemporary Chinese Cinema in Art Historical Perspective: Traditional Rhetoric and the Pursuit of Cinematic Form," Princeton University, October 1998; 13) "Yellow Earth and the Traditionalism of Chinese 'Avant-Garde' Cinema," Seattle Asian Art Museum, January 1999; 14) "Fixation, Derivation, and Genre Formation: The Past as Present in 'Fifth Generation' Chinese Cinema," symposium on "Memory, Modernity, and the Millennium in Contemporary Chinese Culture," University of British Columbia, April 1999; 15) "A Farewell to Arts: Memory, Struggle, and Cinematic Survival in the People's Republic of China," Seattle Art Museum, April 2000; 16) "Hitchcock With a Chinese Face: Lou Ye's *Suzhou River*," Asian Art Museum of San Francisco, November 2000; 17) "Cinematic Doubles, Oedipal Triangles, and Lou Ye's *Suzhou River*," Oberlin College and Ohio State University, February 2002; 18) "Hitchcock With a Chinese Face: Globalization and Regionalization in Three Chinese Films," for the International Conference on Globalization and Media in Asia: Hollywood, Asian Media, and the Global Market, Notre Dame University, March 2002; 19) " 'The Heart in Conflict With Itself': Taiwan, Chinese Identity, and Hou Hsiao-hsien's *Good Men, Good Women*," Harvard University, March 2002; 20) "Photography Goes to the Movies: On the Boundaries Between Cinematography, Photography, and Videography," in "Intersections: A Symposium on Experimental Photography, Video, and Film in China," University of Chicago, October 2004; 21) "Illusion and Political Mystery in Chinese Film," Seattle Art Museum, March 2005; 22) "The Photograph in the Movie: On the Boundaries of Cinematography, Photography, and Videography," Santa Barbara Museum of Art, May 2006; 23) "The Photograph （轉下頁）

以顯示他在近二十年間對華語電影發展的高度關注，其投入的程度，爲中國藝術史界同仁中的翹楚，可謂“另類”一絶。

再進一步，謝柏軻喜歡把他長期工作生活的西雅圖地區視爲“局外環境”，是考慮到它與紐約、波士頓、芝加哥等美國傳統學術重鎮的不同。其實這主要是心理上的距離感，目的還是一樣，保持思想的獨立。2001年舉家赴東岸工作，謝柏軻仍心繫故地，兼任華盛頓大學教授，繼續關注社區的活動，説等從普林斯頓退休，還是回到西雅圖，確實情有獨衷[①]。

此外，謝柏軻注重經世致用，不忘踐行“局外人”的優勢。擔任過各種職務，如在華盛頓大學26年，做過藝術史系主任、藝術學院院長、教務長特别資政等。到普林斯頓大學後，除擔任藝術和考古系的講座教授，還兼任唐氏家族中國與日本藝術中心主任。這些職務在美國高等教育體系裏統稱爲“服務”(service)，基本上是兼職從事行政工作(administration)。學術本位是教授治校的基本思想，確保教育的獨立性。服務不是做官，由此體現出學術本位和官本位的本質區别。柏拉圖(Plato, 公元前427—公元前347)强調，擔任社

（接上頁）in the Movie: On the Boundaries of Cinematography, Photography, and Videography," University of Technology Sydney, Sydney Australia, August 2006; 24) "The Photograph in the Movie: On the Boundaries of Cinematography, Photography, and Videography," University of Michigan, October 2006; 25) "The Cultural Revolution in China: a Cinematic Fantasy," College of New Jersey, November 2007; 26) Broadcast interview, City University Television and City College of New York, 30-minute interview on the Chinese film, *The Day the Sun Turned Cold*, December 2007; 27) "China Seen by the Chinese: Documentary Photography 1953—2001," Princeton University, October 2009; 28) "Chinese Photography: Art and Documentation," Ruth Morris Bakwin Class of 1919 Lecture, Wellesley College, April 2010; 29) "What is the 'Chinese Motion' in Chinese Motion Pictures," University of British Columbia, Vancouver, April 2010; online availability: http://www.youtube.com/results?search_query=silbergeld&aq=f; 30) "China Seen by the Chinese: Documentary Photography as a Fine Art," John Ford Annual Lecture, Walters Art Museum, Baltimore, April 2010; 31) "What is the 'Chinese Motion' in Chinese Motion Pictures?" Cleveland Institute of Art, October 2011; 32) "From Mountain Songs to Silvery Moonlight: Some Notes on Music in Chinese Cinema," Cleveland State University, October 2011; 33) "From Mountain Songs to Silvery Moonlight: Some Notes on Music in Chinese Cinema," Brown University, October 2011; 34) "Musical Text and Textual Music in Chinese Cinema," University of Kansas, March 2012; 35) "Documentation and Art in the Chinese Photograph," conference on "Historical Photography in Modern China," University of Oxford, Wadham College, December 2012; 36) "From Mountain Songs to Symphony: On the Role of Music in Chinese Cinema," Florida Gulf Coast University, January 2013; 37) "Chinese Photography: Documentation as Art," University of Colorado, April 2013.

① 2013年3月5日給筆者的電郵。

會公職一定要和利益分開，而和榮譽相接，正是此意[①]。

通過擔任校内外不同職務，謝柏軻以其學術專長，全力爲社區和公衆服務。1982年華盛頓州和四川結爲姐妹省，翌年，西雅圖市和重慶市結爲姐妹城市。謝柏軻曾擔任西雅圖—重慶姐妹城市諮詢委員會委員達十年之久，並在西雅圖修建中國古典園林"華西園"的工程中，一直發揮着骨幹作用[②]。"華西園"占地6.2公頃，市政府投資一千六百三十萬美元，至今尚未全部完工。結合對東亞建築史，特别是造園史的研究[③]，謝柏軻積極動員社會各方出錢出力，體現了高度的社會責任心[④]。從2001年起，他身爲"華西園"大使，特意率團從劍門關入川進行學術考察，每到一處，都收集當地的園林資料。他在《藝術通報》上發表《蘇州以外》這篇重要文章[⑤]，就是他對中國造園史研究的獨到

---

① 參見《理想國》(*The Republic*), Benjamin Jowett的導言與分析, http://www.gutenberg.org/files/1497/1497-h/1497-h.htm (2013年7月15日訪問)。

② 謝柏軻主要職務是：Board of Directors (terms as Chairman and Co-Chairman of Design and Construction Committee, Chair of Building Names Committee, Chair of Donor Recognition Committee, Member of Education and Docent Training Committee, Chair of Nominations Committee), 1988—2001. 他過人的行政能力，和他研究美國憲政史的背景以及在美國國會參議院見習的經歷有一定的聯繫，因此瞭解西方和中國的爲官之道異同何在。

③ 謝柏軻關於東亞建築的論文，《自選集》收録了一篇，即《一去百斜：複製、變化及中國界畫研究中的若干基本問題》，《千年丹青：細讀中日藏唐宋元繪畫珍品》，北京：北京大學出版社，2010，131—150頁。其他論作還有：1) "Chinese Architecture," with Michael Sullivan and Liu Qiyi, Online Entries for *Encyclopaedia Britannica*, 2009. 他相關的學術報告有：1) Lecture, panel chair and discussant, "Manchu Gardens and the Chinese Cultural Response," Harvard University Fairbank Center-Peabody Essex Museum symposium on "Artful Retreats: Garden Culture of the Qing Dynasty," Salem MA, November 2010; 2) "Windows on Culture, Doorways to Understanding: Viewing China Through Architecture," National Endowment for the Arts "Bridging Cultures" Distinguished Lecture Series, Kansas City, December 2012; 3) "Mixing Media, Judging a Genre: Chinese Paintings of Architecture," and respondent to panel on Korea, conference on "Art About Art in East Asia," Triangle Conference on East Asia 2013, University of North Carolina-Chapel Hill, April 2013.

④ 西雅圖有全球著名的跨國公司，如波音(Boeing)、微軟(Microsoft)等，都贊助了華西園的建造。謝柏軻就向這些企業和機構遊説，曾做如下演講："Art and the Deal: Corporate Culture and the Traditional Chinese Garden," Microsoft Campus, Redmond, October 1999; also given at King County (Washington) Corporate Council for the Arts, November 1999.

⑤ "Beyond Suzhou: Region and Memory in the Gardens of Sichuan," *Art Bulletin* 86.2 (June 2004), pp. 207—227.

心得[①]。更難能可貴的是,在這項社區工程中,謝柏軻以他一貫的"局外人"身份,把處於中國文人造園主流傳統以外的四川風格,呈現在"華西園"的建造中。

謝柏軻認同"局外人"的身份,目的還在於打通19世紀以來學科之間日益細密的分工與界限。就專業領域本身而言,他剛出道時就認識到一個悖論:中國藝術史作爲一門人文學科,在西方學術界十分年輕,而在東方學術史上卻又非常古老。在推重高居翰胸襟氣度的同時,他對行内一些人畫地爲牢,害怕顯露自身弱點的心虛狀態,大不以爲然[②]。英國哲學家懷德海(Alfred North Whitehead, 1861—1947)在其教育代表作《教育的目的》中所指出的:

文化乃是思想的活動,乃是對美與人文情感的感受性。支離破碎的

---

① 謝柏軻爲了界説四川另類的造園風格,在三十年中作了大量的學術演講,用力之勤,足以令四川的老鄉動容: 1) "Suchou's Garden of the Master of Nets," Sun Yat-sen Garden Society, Vancouver, B. C., January 1983; 2) "Not Just One 'Chinese' Style: Different Gardens North and South, East and West, Here and There, Then and Now," symposium on "The Cultural Dimensions of a Chinese Garden," Lewis and Clark College/University of Oregon, Portland, April 1999; 3) "Beyond the Essential Chinese Garden: Sichuan Style, Memorial Gardens, and Regional Diversity in Chinese Architecture," Princeton University, September 1999; 4) "Not Just One 'Chinese' Style: Different Gardens North and South, East and West, Here and There, Then and Now," University of Puget Sound, Tacoma, October 1999; 5) "Suzhou Is Not Enough: 'Sichuan Style' Gardens and Chinese Regional Architecture," UCLA, February 2000; 6) "The 4th Art in China: Garden Building and the Unity of the Fine Arts," Summer Arts Festival, University of Washington, July 2000; 7) "Beyond Suzhou: Chinese Regional Architecture and the Gardens of Sichuan," Notre Dame University, March 2002; 8) "Beyond Suzhou: Design and Function in the Gardens of Sichuan," First International Symposium on Classical Chinese Gardens, Asia Society/New York Chinese Scholar's Garden, New York, April 2002; 9) "Regionalism in Chinese Architecture: Design, Function, and Patronage in the Gardens of Sichuan," Faculty colloquium presentation, University of Pennsylvania, East Asian Studies Department, December 2002; 10) "Regionalism, Archaism, and the Gardens of Sichuan," Institute for Advanced Study/American Institute of Archaeologists, Princeton, February 2003; 11) "Homeward-Looking Angels: Garden Shrines for Sichuan's Cultural Heroes," Wesleyan University, April 2004; 12) "The Gardens of Sichuan," The Huntington Museum and Botannical Gardens, San Marino CA, May 2006; 13) "From Suzhou to Sichuan to Seattle: The Chinese Garden, Regional Variation, and International Transmission, Seattle Art Museum, January 2008; 14) "From Suzhou to Sichuan: Cultural Memory and Regional Pride in China's Western Gardens," Nelson I. Wu Annual Lecture on Asian Art and Culture, St. Louis Art Museum and Washington University, November 2007; 15) "Creating Tradition: Building the Seattle Chinese Garden," University of Washington, January 2008; 16) "Chinese Gardens: From Classical Suzhou to the Frontiers of Sichuan," Atlanta Historical Society, April 2008.

② 參見*Discovering Chinese Painting*, 2006, p. 115。

知識與之毫不相干。僅僅博學多聞之人,乃是世界上最無用的討厭之人。我們旨在造就的是既有文化又有某種專業知識的人。專業知識爲其奠定起步的基礎,而文化引領其進入如哲學一樣深刻、如藝術一樣高遠的境界。①

謝柏軻在中國藝術史研究中獨樹一幟,正是追求相似的教育宗旨。始終保持對本專業和所有相關專業的警覺、敏感和好奇,意在超越一個悖論。從"局外人"看"局内人"(insider),反之亦然,這便是跨越語境,以求另闢蹊徑。

二、"反權威"與歐美學界傳統

我在編譯《海外中國畫研究文選》時,考慮到中文讀者的需要,將1950年到1987年間的18篇海外論作,分爲綜述、總論、專題和學術批評四個門類。其中,批評一類收録書評和學術通信兩篇,提示歐美學界的這個優良傳統。"因爲海外同行在取得……成績時,是靠着一些内驅力在起作用的,也就是靠着學術批評的傳統……凡是學術論著問世,體現其重要性的顯著標誌,就是有專家同行的評論,包括大量相反的批評意見。即使是被批評,同樣也表明它引起了同行的重視,具有'奇文共欣賞,疑義相與析'的價值。"②謝柏軻"反權威"的學術實踐,置身於美國高等教育和博物館兩大系統,可以幫助我們更好地來認識這一傳統。

近代以來,大凡接受過正規教育的知識分子,他/她的主要思想,多半在大學時代成型。上世紀60年代到70年代,用謝柏軻常用的一個詞,就是"我這代人"(my generation),具有鮮明的反叛色彩③。和他的學術前輩比較,蘇立文和艾瑞兹年輕時主動到中國開紅十字會的救護車,支援抗日戰爭。高居翰、班宗華(Richard Barnhart)二戰時期是培訓做美軍的外文翻譯,戰後改行研究

① *The Aims of Education, and Other Essays*, New York: Free Press, 1967, p. 1.(曹意强譯文)

② 洪再辛,《海外中國畫研究文選》導言,6頁。

③ 美國作家 William Strauss 和 Neil Howe 曾專門分析不同時期美國人的性格特點,可以幫助瞭解代溝的存在與超越, *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*, Quill, 1992。值得一提的是,謝柏軻對1960年代的美國年輕人的神話,也有自覺的批判意識。參見"MY '60s".

中國繪畫。謝柏軻和他那代青年學子不一樣。他們很多都是反戰派,和執政者没有認同感。越南戰争、民權運動等使他們對整個世界、現存制度、自然環境,以及自我存在都在進行深刻的反思。

謝柏軻讀碩、博期間,和中國大陸的"文化大革命"幾乎同時。那時,中國高等院校基本關閉,向極少量工農兵子弟網開一面,其他絶大多數知識青年就只好上山下鄉,到邊疆、農場、工廠,接受工農兵的再教育。從理念上講,"文化大革命"中紅衛兵"破四舊(舊思想、舊文化、舊風俗、舊習慣)",也是徹底反傳統、反權威的。

所不同的是,謝柏軻生活在一個法治的國度,他的"反權威"精神,不是充當集權統治的附庸或工具,而是伸張與生俱來的個人價值觀。他抵制越戰,可以和美國立法機構中的鷹派領袖唱反調,陳述己見;他拒服兵役,可以隻身上州和聯邦最高法院打官司,自我辯護。因爲這些行爲,他被美國政府禁令出國,剥奪了讀書期間到臺灣學習漢語口語的機會[①]。然而,反戰卻使他認識了自己,不僅堅持異見,而且也明確了他"反權威"的信念。謝柏軻那一代人,左翼或激進的思想傾向,基本代表了高等院校的思想主流。謝柏軻的過人之處,就在身處開放的社會系統中,始終貫穿其"反權威"的價值觀。

落實在藝術史專業上,上世紀六七十年代,藝術社會史正全面興起,女權主義等新思潮也開始出現,構成所謂"新藝術史學派"。當時的中國美術史界,也在積極回應[②]。

落實在中國藝術史專業上,從1960年代起,美國研究文人畫出現新局面,使西方自1910年代起一直關注宋代繪畫的情形大爲改觀。對元、明、清繪畫

---

① 直到1974年美國聯邦政府宣佈他無罪之後,謝柏軻才被准許去臺灣研修半年。以目録、文獻學爲例,在1987年,謝柏軻對西文目録學的掌握,有效地反襯出當時中文出版物在中國藝術研究方面的不足。但近三十年來的研究,西文與中文已經不能偏廢一端。不包括中文的學術成就,這種局限也説明了他的"局外人"身份。但他揚長避短,轉而研究當代藝術、實驗電影和視覺文化,仍從歐美一面出擊,照樣取得重要的成果。

② 謝柏軻很早關注這一趨勢,並參與了相關的學術活動:1) Discussant, American Council of Learned Societies Workshop on "Artists and Patrons: Some Economic and Social Aspects of Chinese Painting," Nelson Gallery of Art, Kansas City, November 1980; 2) Review of James Cahill, *The Distant Mountains: Chinese Painting of the Late Ming Dynasty, 1570—1644. Art Bulletin* 67 (March 1985), pp. 168—172.

筆墨的風格形式及獨特語義，歐美學者給予了前所未有的重視。1974年謝柏軻的博士論文選擇職業化的文人畫家——龔賢的枯柳作爲政治符號的象徵，正是關於文人畫的部分解讀。《自選集》中有幾篇相關的文章，顯示文人畫是謝柏軻致力研究時間最長的課題①。就在本引論寫作時，他還在繼續修改"The Emergence of 'Literati Painting' in the Song Dynasty: Some Thoughts on What We Do and Do Not Know"，改名爲"文人畫的形成，語境和身份問題"(Literati Painting: Its Inception, Initial Context, and Identity Issues)②。

落實在元代繪畫研究上③，謝柏軻對這個被明清文人推崇備至的時期，存疑發難，一直在尋找不同的解讀。他在新近對"我這代人所要挑戰與糾正的

---

① "Back to the Red Cliff: Reflections on the Narrative Mode in Early Literati Landscape Painting." *Ars Orientalis* 25 (1995), pp. 19—38.從下面的履歷可以看出他的思考軌跡：1) Art history consultant, "The Scholar's Studio" Exhibition from the Shanghai Museum; Seattle Art Museum, February–April 1988; 2) "The Evolution of a 'Revolution': The Song-Yuan Transition in Chinese Art and the Re-Writing of Literati Painting History," Symposium on "Treasures of the Sons of Heaven: the Imperial Collections from the National Palace Museum, Taipei," Kunst-und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, November 2003; 3) Panel discussant, session on "Transculturalism vs. Nationalism: Revitalizing Literati Painting in China and Japan, ca. 1890s—1930s," Association for Asian Studies annual conference, Boston, March 2007; 4) Panel discussant and lecture, "The Emergence of 'Literati' Painting Style in the Song and Yuan Dynasties: How to Think About What We Do and Do Not Know," session on "New These and Directions in Chinese Art History," Association for Asian Studies annual conference, Honolulu, April 2011; 5) Paper presentation, "Early Literati Painting: The 'Chief Lesson' and 'The Historian's Chief Responsibility," conference on "Room for Another View: China's Art in Disciplinary Perspective," University of Michigan, February 2012; 6)《現身於宋代的"文人畫"——對我們所知與未知之思考》("Discovering Song Dynasty 'Literati Painting': Reflections on What We Know and Do Not Know"). In Shanghai Museum, editor,《翰墨薈萃——細讀美國藏中國五代宋元書畫珍品》(Masterpieces of Early Chinese Painting and Calligraphy in American Collections), Beijing: Beijing University Press, 2012, pp. 186—203; 7) Book Cover Endorsement to Susan Bush. *The Chinese Literati on Painting: Su Shi (1037—1101) to Tung Ch'i-ch'ang (1555—1636).* Hong Kong: Hong Kong University Press, 2012 (second edition).

② In Martin Powers and Katherine Tsiang, editors, *Companion to Chinese Art*. Malden, MA, Oxford, and Chichester: Wiley-Blackwell, forthcoming.

③ 這也是謝柏軻作過專題概述的時段，參見他爲《不列顛百科全書》寫的有關詞條："The Arts of the Yüan Dynasty." *Encyclopaedia Britannica*. Chicago, 1987.

元代繪畫研究中的八個神話"一文中[①],概括了個人的研究心得,見地不凡。因爲從他出道時,元代文人畫的研究,正在學界走紅,成爲熱門[②]。而1980年謝柏軻在《臺北故宫學術季刊》上的英文文章,一反當時學界只注重江南董元、巨然畫風的看法,指出北方的李成、郭熙畫風,同樣在元朝有很大的市場[③]。對此,十年後臺灣石守謙教授《有關唐棣(1287—1355)及元代李郭風格發展之若干問題》一文中[④]作了令人信服的求證。《自選集》收録"The Yuan 'Revolutionary' Picnic: Feasting on the Fruits of Song (An Historiographic Menu)"一文[⑤],便是他對主要的神話之一所作的檢視與判析。

秉承西學的批評傳統,謝柏軻"這代人",需同時與兩大陣營作戰,既反思中國傳統批評標準,又審視西方的中國藝術史研究。就前者而言,他在美國藝術家學會1993年年會上,主持過一場研討,討論關於藝術高下的標準變化[⑥]。謝柏軻1998年2月邀我去華盛頓大學座談,研討的課題就是關於中國傳統標準中鎖定的"壞畫"[⑦]。對於後者,謝柏軻的"反權威"現象,是他自身呈現的一個悖論,非常有趣。他在美國政治思想意識形態當中,屬於民主黨的左派,相當激進;另一方面,謝柏軻在學術上卻提出了一個保守的看法。千禧

---

① "Eight Myths About Yuan Dynasty Painting History, overthrown, or at least challenged, in my generation." 該文見於上海博物館編輯、出版的《畫觀》一書,包括 Myth No.1: The Mongols Weren't Significant Patrons of the Arts; Myth No.2:The Failure of the Li Cheng-Guo Xi Landscape Painting Tradition in the Yuan; Myth No.3:There was a radical narrowing of subject matter in the Yuan; Myth No.4: In Yuan painting, content increasingly became thematically "neutral"; Myth No.5:The Yuan literati were economically-disinterested amateurs; Myth No.6: In Yuan literati painting, the artist's style and personal character were one; Myth No.7: Yuan painting represents a revolutionary break in style and practice from Song painting; and therefore, theory and practice are historically separable; Myth No.8:Yuan literati painting was developed as a cultural reaction to the Mongol invasion, characterized by the heroic demonstration of Han loyalty in Yuan painting.

② 參見李鑄晉撰,何傳馨譯,《近年來元畫的研究》,《故宫文物月刊》第4卷5期,1986年8月,126—129頁。

③ "A New Look at Traditionalism in Yüan Dynasty Landscape Painting." *National Palace Museum Quarterly* (Taipei) 14.3 (Spring 1980), pp. 1—29.

④《藝術學研究年報》5(1991),83—131頁。

⑤ *Ars Orientalis* 37 (2009), pp. 9—31.

⑥ Panel chair, "High Art, Low Art, Chinese Art: Changing Views," College Art Association national conference, Seattle, February 1993.

⑦ 謝柏軻提出了問題,有關的研究,最重要的是高居翰2011年出版的《怡情與實用的圖像:盛清的市井畫》,該書辨析了以往被歸爲"壞畫"的一批代表作品。

年以來,和主張“元代繪畫革命”的方聞、李鑄晉、高居翰等前輩大唱反調。2013年6月,中國美術學院藝術人文學院的一位碩士生在聽我介紹這個看似費解的現象後,提出了精闢的解讀:

> “爲何一個激進的革命者會否定元畫中的‘革命’”——這句話看似悖論,但在謝柏柯的語境中,後一個“革命”的觀點恰恰失去了革命的活力,它成了衆口一致的神話。謝柏軻要反駁的,是這個觀念的知識來源。當我們意識到有一部美術史的時候,不禁要問,究竟是誰最先建構了這個框架? 各種知識又是如何慢慢地彙聚成今天的面貌?“憲政史”背景與“反越戰”經歷,在謝柏柯的學術生涯中轉化成爲反思的能力,這不僅僅是追求學術公正,還有向主流説“不”,不爲標新立異,而是重新回到問題。[①]

的確,謝柏軻個人的悖論,也是他那個時代的鮮明胎記。和越戰對謝柏軻的巨大衝擊一樣,假如“文化大革命”不曾發生,世人對藝術中政治性影響的體驗,就不可能有現在這樣深刻。因爲它實在是災難深重! 也因爲如此,1978年中國大陸的重新開放,意義更爲深遠。三十多年翻天覆地的變化,便是明證。在此過程中,社會變革就成爲藝術表現最基本的内容。而解讀藝術中的政治含義,正好也是謝柏軻的看家本領。

1980年謝柏軻初訪北京[②],感受了當代的氣息。他和龔繼遂連袂研究李華生,在當時的學術界環境,是一個冒險。他以“我這代人”的眼光,來審視同時代四川畫家的創作及周遭的生活。通過記録畫家口述史,加上華盛頓州、西雅圖市和四川省、重慶市的結對關係,更因爲營造“華西園”的實踐,謝柏軻

---

① 鄭小千,《問題劄記》,2013年6月11日。

② National Art History Study Delegation Member to the People's Republic of China, Ministry of Culture, Peking/ National Committee on United States-China Relations, New York, October-November 1980.

深入具體地探討了四川藝術風格的地域性[①]。雖然《自選集》無法收録該書的內容,但僅就其書名,就足以揭示研究者和被研究者之間的精彩互動,即畫龍點睛的兩個字:矛盾。

知識分子自我批評的傳統,就這樣成爲謝柏軻學術實踐的活水源頭。"反權威"推動了學術的自身發展。挑戰現行的主流説法,這與美國教育體制有內在聯繫[②]。譬如,華盛頓大學是西海岸華盛頓州政府撥款的公立名牌大學,而普大是東海岸常春藤一系(The Ivy League)中的老牌私立名校,不管何種系統,都有終身制(tenure)來保障教授的思想、言論自由。而謝柏軻善於發揮制度的優勢,教學、研究(策展)多管齊下,表達和社會主流不同的聲音。通過和社會上的博物館、美術館合作過程中,謝柏軻注意到那些機構存在的局限性,因爲那些機構主要對象是普通公衆,往往受到當地媒體輿論導向的左右[③]。而大學的美術館主要的公衆是學校的師生,尤其適宜作爲獨立思想的實驗

① 在普林斯頓,謝柏軻有位博士生,論文是寫1949年到1976年四川版畫,數年之間,幾度入川,採訪了李煥民(1930—)、吴凡(1923—)等一大批版畫家和美術界人士,收集了豐富的口述材料,旨在認識毛澤東(1893—1976)時代大陸主流藝術風格中特殊畫種(版畫)在局部地區(四川)的歷史狀況。參見 Sonja Kelley, "Printmaking in Post-War Sichuan: Regional Art Development in the People's Republic of China, 1949—1976," PhD. dissertation, Princeton, 2010. 其實,這種另類特徵可以上溯到上古的巴蜀文化。謝柏軻對1986年在廣漢三星堆出土的先秦青銅器十分關心。2001年在西雅圖美術館舉辦的《古代四川——來自一個消失文明的寶藏》(Robert W Bagley; et al, *Ancient Sichuan: Treasures from a Lost Civilization*, Seattle, Wash.: Seattle Art Museum; Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001)展覽和國際研討會期間,謝柏軻論述了重新看待中國文明起源的重大學術問題。除了擔任西雅圖美術館該展覽的顧問委員,謝柏軻還作了幾場學術演講:1) "Treasures from a Lost Civilization: Ancient Chinese Art From Sichuan," with Seattle Art Museum Curator of Chinese Art Jay Xu, sponsored by University Bookstore, Seattle, May 2001; 2) "Undefining China: Art and Borders in Chinese History," Seattle Art Museum, July 2001; 3) "From the One, Many, and Back Again: Originality and Derivation in Chinese Art," University of Washington Summer Arts Festival, Seattle, July 2001.

② 這種反權威的精神,英國作家福斯特 (E. M. Forster, 1879—1970) 有精彩的表述。在八秩壽辰時,他接受英國廣播公司 (BBC) 採訪,説他之所以寫作的兩個原因之一,是要"讓他所敬佩的人吃一驚"。見*Aspects of the novel* (London: Arnold, 1960) 扉頁介紹。

③ 最典型的是2006年西雅圖美術館舉辦蘇立文收藏中國近現代繪畫展,遭到當地媒體的嚴厲指責。謝柏軻針鋒相對地進行了批駁,堅持博物館策展的學術主旨。參見《自選集》中"Chinese Art, Made-in-America: An Encounter with Geography, Ethnicity, Contemporaneity, and Cultural Chineseness"一文。

室[①]。謝柏軻去東岸執教,研究經費不成問題,使他能夠在普林斯頓大學美術館舉辦各種實驗性展覽,組織國際研討會,成爲表現"局外人"立場的最有效途徑。2009年3月我去普林斯頓大學美術館參加《外轉内:中國藝術x美國藝術x當代藝術》展覽和研討會活動時,就耳聞來自校外的畫廊經濟人在言語買什麽作品、投資哪些藝術家等話題。他們看了謝柏軻策劃的展覽,有這樣的發現:如要認識當代藝術,還得回望象牙塔[②]。

説到這個展覽,《自選集》收録了謝柏軻寫的引論"中國藝術,美國製造:關於地理、人種、現代性和文化中國"。展覽和圖録的標題,是對十年前高名潞(1949—)先生策劃的《内轉外:中國當代藝術》(*Inside Out: New Chinese Art*)大展的歷史回應[③]。1999—2000年間謝柏軻還在西雅圖,曾積極協助將該展覽在三藩市亞洲美術館、華盛頓大學美術館和塔可瑪現代美術館(Tacoma Art Museum)展出,近距離地觀察了中國當代藝術的不同走向。在《發現中國繪畫》訪談的後記之後記中,謝柏軻還注意到一個制度上的變化,即上世紀末以來,在美國的研究機構和教學機構裏,中國大陸來的學人與藝術家人數大增,呈現了他未曾想到的多元局面[④]。更複雜的是,美國當代藝術界有很多認同中國文化的非華裔人士,如何界定他們的文化身份,成爲難題。參考東歐猶太移民後裔的經歷,謝柏軻從千禧年開始就在思考"外轉内"的現象。至於

---

① 如他1986、1987年先後在華盛頓大學美術館策展了《山水意象:王季遷的繪畫》展覽(它後來還去三藩市亞洲美術館、堪薩斯州大學美術館和紐約華美協進會畫廊展出)和《李華生山水畫》展,由他一手操辦。

② 龔繼遂"《溪岸圖》真僞之争的背景及影響"一文(臺北《CANS藝術新聞》2000年3月號),看到了博物館和高等學府之間大的制度特長和局限:"在博物館界,因爲没有商業利益的直接干擾,理論上自由表達意見的空間〔比較畫廊、拍賣行等商業機構〕要大得多,但是我們依然時常看到對自家博物館藏品的維護和對其他博物館藏品的苛評,對本國藏品的維護和外國藏品的苛求,對大博物館藏品的維護和對私人藏品的苛求,對已入藏作品的維護和對未收藏作品的苛求。在學校,較之博物館的環境而言,學者的意見應當更客觀,更自由。而實際上,我們不是經常看到因出版需要産生的牽强造作又標新立異的種種論點嗎? 而學生如果和教師的意見想左,又當如何好自爲之呢?"61頁。

③ 這些活動包括:Lecture and panel moderator, "Who Is the Audience?" exhibition symposium for "Inside Out: New Chinese Art," San Francisco Museum of Modern Art, February 1999; Symposium co-organizer, lecture series co-organizer, advisory board member for "Inside Out: New Chinese Art" exhibition, UW Henry Art Gallery and Tacoma Art Museum, winter 2000.

④ 順便一提,針對《發現中國繪畫》將美籍華裔中國藝術史學者一概除外的情形,謝柏軻對採訪者作了回訪 (2000, 167—188; 2006, 227—248),展開了一系列相關話題,頗可玩味。

"當代藝術"的界説,他對如何看待延續藝術常態的當代藝術家,與芝加哥大學(University of Chicago)的巫鴻(1945—)教授持不同的觀點。對此,在我今年6月的講座期間,中國美術學院跨媒體藝術學院一位來自哥倫比亞的博士生發表了如下的見解:

> 謝柏軻想强調現在的藝術界使用了太多標籤:當代藝術、傳統、國畫、東西方……在全球化的語境中,這些標籤有些自相矛盾。他説:在美國,所謂中國當代藝術只等於前衛藝術或實驗藝術,其他的藝術類目都被排除在外。但是現在西方有許多華僑藝術家,他們的作品是美國藝術還是中國藝術?……謝柏軻想讓我們思考的,是超越標籤的桎梏。①

顯而易見,謝柏軻發揚歐美學界"反權威"傳統,利用大學美術館展開策展實踐,成一家之言。在"中國藝術,美國製造"一文中,謝柏軻機智地引用了美籍華裔導演王穎(Wayne Wang, 1949—)的電影《陳失蹤了》(*Chan is missing*, 1982)②的一段旁白,形象地勾畫出當代藝術研究的跨語境特點:

> 李先生説,陳衡和像他那樣的移民就該和小孩一樣,什麽都得從頭學起。方先生認爲,任何能發明漢語文字處理系統的人,肯定是個天才。史迪夫思忖道,陳衡是有些遲鈍,但到了錢的份上,卻錙銖必争。珍妮覺得她父親誠實可信。陳太太感到先生手頭没幾個子兒,是個倒運的人。艾米感覺他熱衷政治活動,活像楞頭青。在老人家看來,陳衡只讓人討嫌。亨利認爲陳衡挺爱國,奔去大陸爲人民服務。法蘭克想陳衡對錢和生活過於擔心,認爲他趕回臺灣是要和兄弟争奪財産權。喬治覺得陳衡太過迂腐,不願隨鄉入俗。佩來斯科以爲他像音樂發燒友,純屬怪人。③

---

① 土木(Luis Gabriel Cantillo),中國美術學院研究生院系列講座讀書報告,2013年6月11日。

② 又譯作《尋人》。人到中年的喬爲弄到一個計程車的牌照,和侄子史迪夫將4000美元的積蓄交給了一個自稱陳衡的臺灣商人。錢一到手,陳衡便逃之夭夭,無影無蹤。兩人不甘心,在三藩市唐人街的巷尾街頭,到處尋找這神秘客,要拿回那筆錢,中間遇到了華僑在融入當代美國社會所經歷的許多問題,充滿了諷刺和幽默。

③ 引自 *Outside In: Chinese × American × Contemporary × Art*, p. 135,旁白爲筆者翻譯。

這段旁白使兩位華裔美國計程車司機對陳衡的真實面貌，感到莫衷一是。而作爲被詢問的唐人街所有居民，在提供多頭的觀察視角時，也爲閱讀謝柏柯引論的中國讀者，提供了超越唐人街文化的無限可能性。在美國作爲移民國家的種族大鎔爐（melting pot）中，當代藝術的中國文化特點，同時也是美國文化的優勢，更是當代藝術自身的標誌。從這個意義上講，2009年的展覽可以視爲謝柏軻研究美國歷史的新篇章。

上世紀六七十年代，西方學術界對大衆傳媒的研究如火如荼。麥克盧漢（Marshall McLuhan, 1911—1980）的"地球村"（global village）、"媒介即訊息"（medium is the message）等概念，鋪天蓋地；信息理論（information theory）、傳播學（communication theory）十分流行。和"新藝術史學"齊頭並進的，是視覺文化研究（visual culture studies）的日益興盛。作爲20世紀大衆媒介的主流，電影成爲視覺文化研究的重頭戲。謝柏軻敏感地注意到，大陸改革開放以來，實驗電影最能體現當代社會的變化，而臺灣、香港的實驗電影，在這方面也有良好的傳統，儘管電影研究和藝術史研究的對象、方法、語言，都有很大的不同[①]。他的藝術敏鋭性，很重要的部分來自他的音樂訓練。從很小的時候，他開始彈鋼琴，所以聽到動人的樂曲常常會潸然淚下。他坦率地承認，繪畫，尤其是包括中國繪畫，對他的衝擊還不曾達到樂曲的效果。顯然，這份專屬個人的審美體驗，和他研究電影、攝影、視頻録影等媒介，是有内在邏輯的[②]。

謝柏軻在《自選集》中除了"標籤的力量：後現代的情節劇"一文[③]，詳細分析導演謝晉（1923—2008）在"文化大革命"之後的代表作外，還有"電影和中國的視覺藝術"一文，討論更廣泛的命題[④]。我在華盛頓大學聽過謝柏軻解析姜文（1963—　）導演的第一部電影《陽光燦爛的日子》（1995），對他的那種激

---

① 關於電影的大衆化特點，《紅高粱》的攝影師顧長衛自有説法。那是1998年春節，我在洛杉磯一次聚會上碰到他，説起謝柏軻正在研究《紅高粱》，他頗不以爲然，認爲："你們做美術史的，是陽春白雪；我們搞電影的，是下里巴人，完全是商業化的。"由此也説明美術研究和電影研究的分界。

② 還有，謝柏軻對於文學創作的關注，在他的藝術史研究中也起了一定的作用。例如，他特别喜歡福克納（William Cuthbert Faulkner, 1897—1962）的小説，並借用小説家的視角，來考察當代藝術的現狀，曾在牛津大學做專題演講。參見278頁注②。

③ 爲1999年《中國進入電影》第五章。

④ 爲張英進2012年主編的論文集《中國電影手冊》（*Companion to Chinese Cinema*）第四編21章。

情留下很深的印象。由屬於20世紀60年代的美國人談拍中國20世紀60年代的生活,似乎有種特殊的聯繫①。電影經常給人帶來非常美好的憧憬,也可以帶來很多悲哀的記事或者復述②。民衆的想法,百姓的期盼很多是通過電影來體現的。謝柏軻從中國繪畫史的角度,看實驗電影如何借用中國畫的取景進行視覺的傳導,爲視覺文化研究提供了建設性的資源。在這努力中,以建構一系列的"視覺命題",來溝通不同學科之間的聯繫,取得跨學科(cross-disciplinary)、跨語境研究的雙贏。

---

① Film series curator and lecturer, "Outside In: Contemporary Chinese Series," Seattle Art Museum, University of Washington Henry Art Gallery, Tacoma Art Museum, winter 2000.

② 謝柏軻研究姜文的專著,來自他多次相關的演講:1) "Youth, Embodied and Disembodied, in Recent Chinese Cinema: Jiang Wen's In the Heat of the Sun," Symposium on "The Chinese Body Politic: Corporeality and Power in Modern China," Harvard University, April 2004; 2) "Stage Magic: Youth, Embodied and Disembodied, in Jiang Wen's Film In the Heat of the Sun," San Francisco Asian Art Museum, May 2004; on-line availability: http://itunes.apple.com/WebObjects/MZStore.woa/wa/viewPodcast?id= 381387163; 3) "Memories That Fade, Images That Lie, and Sorting It All Out in Director Jiang Wen's Film In the Heat of the Sun," Columbia University, October 2006; Lecture, "History, Memory, Illusion in Two Films by Director Jiang Wen and Cinematographer Gu Changwei," Department of Art History, UCLA, May 2006; "History, Memory, Illusion in Two Films by Director Jiang Wen and Cinematographer Gu Changwei," Australia National University, Canberra, August 2006; Lecture, "Memories That Fade, Images That Lie, and Sorting It All Out in Director Jiang Wen's Film In the Heat of the Sun," Columbia University, October 2006; Lecture, "Memories That Fade, Images That Lie, and Sorting It All Out in Director Jiang Wen's Film In the Heat of the Sun," China Institute in America, December 2006; 4) "Memories That Fade, Images That Lie, and Sorting It All Out in Director Jiang Wen's Film In the Heat of the Sun," China Institute in America, December 2006; 5) Lectures (two), "Body Talk, in Two Chinese Films by Director Jiang Wen," Tang Center Annual Lecture Series, October 2007; 6) "Story Told by a Liar: Jiang Wen's New View of the Cultural Revolution," University of Nevada at Las Vegas, May 2008; 7) "In the Heat of the Sun: Some Things You May Not Have Noticed About Jiang Wen's Film," Brown University, October 2011。

三、“批判性思維”與問題意識

在我熟悉的美國同行中，大家都很佩服謝柏軻高度的學術敏鋭性[①]。以我在美國博雅教育系統的教學經歷來揣摩，謝柏軻這種敏鋭性，體現了博雅教學的核心，即“批判性思維”。可以這樣説，没有“批判性思維”所培養的問題意識，就没有謝柏軻現在的成就。謝柏軻曾經和我提起，他喜歡教本科生。原因是没有成見，能夠懷疑一切，樂於接受新的思想。這恰好體現出他和老派學者“唯先賢之言爲是”的分歧所在[②]。2011年普林斯頓大學本科畢業生特别授予他優秀教學獎，是他思維敏捷、風采奪人的最好證明。

孔子云：“知之爲知之，不知爲不知，是知也。”[③]這份對待學術的真誠，和謝柏軻的認識實踐古今貫通，中西融匯，是本篇引論想特别强調的。通常，人們在介紹某專家、學者時，是例舉其成就，分析其水準，給出具體的論斷。可這對於介紹謝柏軻，就缺了那麽一點。因爲他不希望蓋棺定論，而是期待揭示新的、更多的不確定性。以我的理解，《自選集》的作用，應該是通過對他的

---

① 從他在歷年重要學術研討會上的出現頻率，可以從一方面説明這個特點。下面僅列前面没有提到過的謝柏軻參加學術會議並擔任相關角色的記録：1) Panel chairman, “Chinese Landscape Painting: Style, Content, and Context,” College Art Association national conference, New York, February 1986; 2) “Internal and External Sources of Value in Two Twelfth-Century Chinese Paintings,” College Art Association national conference, Houston, February 1988; 3) “Neo-Confucianism, Individualism, and Late Ming Painting Theory,” Shanghai Museum “Scholar’s Studio” exhibition lecture series, Seattle Art Museum, March 1988; 4) Discussant, International Symposium on Tung Ch’i-ch’ang, session on “Painting and Theory: What Relationship?”, Nelson-Atkins Museum, Kansas City, March 1992; 5) Discussant, First Chinese-American Symposium on Fine Arts: “New Interpretations of Ming and Qing Painting,” sponsored by The Palace Museum and the Central Academy of Fine Arts, Beijing, December 1994; 6) Discussant, session on “Politics, Society, and Culture,” International Symposium on the Arts of the Sung and Yüan, The Metropolitan Museum of Art, May 1996; 7) Panel co-chair and discussant, session on “Painting and Visual Culture,” International Symposium on Chinese Art of the Ming and Ch’ing Dynasties, Chicago Art Institute and University of Chicago, July 1996; 8) Panel chair, “Huizong and the Culture of Northern Song China,” Association for Asian Strdies national conference, San Diego, March 2000.

② 謝柏軻曾在1976年9月去香港中文大學參加明清繪畫研討會，在宣讀了他研究龔賢山水中的政治性含義的論文後，有人告訴他，幾位學界老先生用粵語在背後對他横加指責：認爲他的解讀如果在美國大學生中宣講，只能誤人子弟。對此，謝柏軻有兩個反應。一是更加堅定他自我認同的“局外人”身份，一是越發懷疑老先生們奉爲“金科玉律”的古人之説。參見*Discovering Chinese Painting*, 2006, p.129。

③《論語·爲政》。

主要論著和學術活動提綱挈領的示範，一方面幫助中文讀者瞭解他對中國藝術史研究有哪些推進；另一方面，也是更重要的方面，是顯示知識份子的義務與責任，激發與讀者積極的思想互動。正如他新近的文章或演講標題中的一個表述，引起"對我們所知與未知之思考"[①]。說白了，是以他自覺的問題意識，來挑戰每個讀者。

謝柏軻認爲：世界是這樣的複雜，不可解釋的複雜，許多人卻要把它弄得尤其貧乏，這是一個悲哀。請注意，這並不等於否定抽象概括的必要性，並不等於人們尋求事物普世價值的努力。

譬如，中國畫的真僞問題，從有收藏的歷史開始，就一直困擾着大家。從認識論的立場，正好能説明抽象概括的必要性。因爲人們在看待真僞的問題上，其糾結的程度，在國際市場空前繁榮的今天，變本加厲，複雜無比。1999年12月在紐約大都會美術館召開的"中國畫鑑定問題"研討會，專門就該館入藏的《溪岸圖》，進行一天的真僞之辨。身爲評議員，謝柏軻身着裁判服主持分組討論，表明爭辯各方都面臨着缺乏遊戲規則的尷尬。他以"裁判員須有規則手册"爲題，分析了"一幅古代作品的現代釋讀"[②]。通過與高居翰等與會專家的學術思想交鋒，展開中國繪畫研究中這個繞不開的話語。在中國書畫鑑定界，張珩（1915—1963）、啓功（1912—2005）、謝稚柳（1910—1997）、徐邦達（1911—2012）等前輩，都以不同的表達方式，談論過這個行業中的"模糊性"。精彩的是，謝柏軻在"望氣派"、"科學派"之外，用"情境派"這第三種類

---

① 包括：1) Panel discussant and lecture, "The Emergence of 'Literati' Painting Style in the Song and Yuan Dynasties: How to Think About What We Do and Do Not Know," session on "New These and Directions in Chinese Art History," Association for Asian Studies annual conference, Honolulu, April 2011; 2) "The Birth of Landscape Painting in the Song and Yuan Dynasties: How to Think About What We Do and Do Not Know," Burdick-Vary Lecture, University of Wisconsin, October 2012; 3)《現身於宋代的'文人畫'——對我們所知與未知之思考》("Discovering Song Dynasty 'Literati Painting': Reflections on What We Know and Do Not Know"). In Shanghai Museum, editor,《翰墨薈萃——細讀美國藏中國五代宋元書畫珍品》(*Masterpieces of Early Chinese Painting and Calligraphy in American Collections*), Beijing: Beijing University Press, 2012, pp. 186—203; 4) "How Do We Know What a Painting Is About?: 'The Artful Recluse' in Historical Perspective," Santa Barbara Museum, February 2013.

② 與《朵雲》雜誌2004年刊發胡建君中譯本刪去大標題的做法相左，謝柏軻2000年3月在波特蘭美術館（Portland Art Museum）的公開演講，以"大都會開堂'公審'：對十一項指控的判決"（"The Metropolitan Museum 'Trial': A Judgment on Eleven Counts"）爲題，分析作爲鑑定家（裁判或法官）對《溪岸圖》的審定依據。

型來概括所謂的"灰色地带",顯示出抽象思辨的魅力[①]。

由謝柏軻這番形象的表演和抽象的概括,讓參與真僞之辨的各方和諸多聽衆,不能不反思書畫鑑定自身的問題。他提出遊戲規則的問題,得益於他常年閲讀西雅圖地方報紙的"棒球"欄目。在看人家怎麼寫棒球賽時,他總是思考一個問題:爲什麽一位體育記者,每次報導都能寫出吸引讀者的新内容?原來,主客隊成員在换,裁判也在换,球場和觀衆也在换,一年四季的環境也在换,而只有比賽規則不變[②]。於是,謝柏軻提出了由《溪岸圖》真僞之辨所引發的更一般性的問題[③]。

中國藝術史界發生在1999年底的這場世紀之辨,具有普遍的象徵意義。謝柏軻的"情境派",用來認識二十多年學界和藝術界日新月異的變化,也有實際的價值。因爲在信息傳播如此快速的今天,非但没有一項綜述可以畢其功於一文或一書[④],而且跨語境的交流,也使任何這樣的努力,可以更加精彩紛呈[⑤]。正因爲如此,謝柏軻"批判性思維"所揭示的問題意識,顯得越發難能可貴。從不少聽衆對我作《海外中國畫研究綜述:2012—2013》系列講座的讀

---

① Panel discussant and moderator, "The Referee Must Have a Rule Book," symposium on "Issues of Authentication and Connoisseurship in Chinese Art," Metropolitan Museum of Art, December 1999.寫前引龔繼遂分析文章,將鑒定過程中"專家論斷與公衆意見"作進一步的精彩概括,分爲數種:一曰尊從權威,保留己見;二曰分地管轄,互不干涉;三曰模糊附議,擱置定論;四曰延用舊説,旁列新注;五曰只説好壞,不涉真僞(61—62頁)。將乃師的"情境派"之説,分析到家。

② 1998年2月我去謝柏軻研討班座談時,他聊起《西雅圖時報》(*The Seattle Times*)體育版,説該報記者對棒球的報導角度,新穎出奇,總給讀者帶去驚喜。這也使人想到T. J. 克拉克(T. J. Clark)的《瞥見死神:藝術寫作的一次試驗》,張雷譯,南京:江蘇美術出版社,2012。他在蓋蒂研究所(The Getty Research Institute)工作期間,反復讀同樣的幾幅畫,讀着讀着,就産生了關於藝術寫作的一本好書。

③ 在我2013年6月5日中國美術學院的講座問與答時間裏,鄭小千同學從荷蘭文化史學者赫伊津哈(Johan Huizinga,1872—1945)《遊戲的人》關於"遊戲"的普世意義,提出了更尖鋭的問題:"棒球專欄的寫作,看似枯燥,實則在微妙地制衡棒球比賽的遊戲性與它的高度嚴肅性。研究中的判定也要遵循一定的規則,但這是爲了更好的遊戲,或曰創造。它以跳出的視角來反思僵化的嚴肅性,'遊戲'一詞的'戲'字值得玩味,是全情投入的玩樂,還是介乎出戲與入戲之間的演?"

④ 我2012年作《海外中國畫研究綜述:1987—2012》系列講座時,大陸網友提問説:"時隔近30年,不知洪老師是否再出版《海外中國畫研究文選》的續編?" http://www.douban.com/group/topic/29085887/2012-05-02(2012年7月15日訪問)

⑤ 2006年4月,謝柏軻曾在普林斯頓和我重提《中國繪畫史研究專論》之事,説假如讓他再做這項綜述,那麼,他只有兩個選擇:要麼不寫,要麼完全重寫。這種重寫,已經部分體現在他2009年的展覽中,成爲跨語境研究的佳例。

書報告顯示,謝柏軻獨特的思維,極具啓示性。例如,跨媒體藝術學院一位來自法國的博士生,發表了如下的見解:

> 因爲我不是專攻中國繪畫,不能信口開河。但謝柏軻的《中國進入電影》一書,卻引起我許多的思考。……在法國,熟知的中國電影有兩類:第一類是大片,《英雄》、《卧虎藏龍》等;第二類是紀實片,出自"第6代"導演像婁燁、賈樟柯、陸川、李揚、王炳等人之手。後者在法國獲得巨大的票房價值,而在中國則幾乎默默無聞。我在中國提到這個悖論,人們就説,因爲那些電影不强調中國好方面,而是給外國人提供口舌,讓他們來批評中國,譬如婁燁的《蘇州河》、《頤和園》,賈樟柯的《三峽好人》所暴露的社會問題。對法國觀衆而言,我們喜歡看這類電影,因爲它們和現實看上去更切近,讓我們思考中國人是如何有能力追究他們的政治、文化體系中的問題,表明他們並不是像法文中説的"羊群",即他們能獨立思考。在法國人看來,如果有人説他對自己的生活和對他的國家很滿意,那幾乎是不可能的。我們在法國根本不會講像這樣的話。對我們來説,如果你一聲不吭,那就表明你對政治和社會活動漠不關心。[①]

當謝柏軻讀到我轉去的這篇報告後,認爲這再一次説明:真實在世人面前呈現的,遠不止一種面貌[②]。

謝柏軻的問題意識來源有兩個方面,都和他"局外人"的立場和"反權威"的思維分不開。前面提到,幾十年來,謝柏軻一直力圖破解影響他"這代人"的八個元代繪畫研究的神話。而我於同一時期也在研究宋元繪畫,並展開深入的個案,挑戰其中的若干神話[③]。但讓我感歎的是,謝柏軻從不自我認同古代中國文人墨客,爲何能看到我們從中國文化熏陶出來的人没能概括出來的命題,而且往往是更大、更重要的命題?儘管他不熟悉中文發表的許多成果,

---

① 何雨晨(Christelle Herve)中國美術學院研究生院系列講座英文讀書報告,2013年6月11日,筆者翻譯。

② 2013年7月4日給筆者的電郵。

③ 以我1992年在加州大學伯克萊分校(University of California at Berkeley)中國研究中心所做的個案《元季蒙古道士張彦輔〈棘竹幽禽圖〉研究》(刊於《新美術》1997年3期)爲例,就可以用來消除謝文中的好幾個神話。

爲什麽照樣能從西方文獻中抽取一個時代最重要的問題，並一一加以清理，從而反觀學科發展的現狀？更進一步，爲什麽面對一個學術難題，或者富有争議的論點，謝柏軻的觀察常常是一針見血，擊中要害？换言之，爲何他能捕捉到我們熟視無睹的學術命題？我想，這便是晚明李贄(1527—1606)最器重的"見識"：

> 有二十分見識，便能成就得十分才。蓋有此見識，則雖只有五六分材料，便成十分矣。有二十分見識，便能使發得十分膽。蓋識見既大，雖只有四五分膽，亦成十分去矣。是才與膽皆因識見而的充者也。空有其才而無其膽，則有所怯而不敢爲；空有其膽而無其才，則不過冥行妄用之人耳。蓋才膽實由識而濟，故天下惟識爲難。①

令人遺憾的是，李贄在中國思想史上被目爲"狂儒"，一直處於邊緣狀態。這樣奇特的思想家，在中國藝術史上，像黄賓虹(1865—1955)那樣的知音也鳳毛麟角。即使在21世紀的中國高等教育體制内，李贄的過人識見，也仍然没有得到應有的重視。在這樣的歷史情形下，謝柏軻的"批判性思維"，現實意義就更爲突出。

在一個知識份子探索的人類思想觀念中，往往分成不同的層面。有的觀念比較具體，涉及某種特殊的文化；有的則比較抽象，帶有普世的價值。但很多情況下，這種區别没有清楚的界限②。所以，在謝柏軻的問題意識中，讀者可以同時注意到具體和抽象兩方面的内容，以引起大家的興趣和重視。

在《自選集》中，有一篇"中國人關於老的概念及其在中國繪畫、畫論和畫

---

① 見《焚書》卷四，"二十分見識"。

② 例如，謝柏軻在其近著 *The Family Model in Chinese Art and Culture* (co-edited with Dora Ching. Princeton: Princeton University Press, 2013, Co-authored with Michelle DeKlyen: "Introduction: The Chinese Family Model in the World of Art," pp. 1—9.) 引論中，就對中國家族模式在世界藝術中的共性與特性作了解析，值得注意。

評中的作用”，刊登在藝術界極負盛名的《美國藝術》雜誌上[①]。“老”的概念，對中國讀者來講，再熟悉不過了，可又有多少人在探討它在藝術創作、欣賞、批評中的意義[②]？

謝柏軻之所以論述“老”的概念，並非僅僅是尊重年資，而是要强調人類的共同的閲歷。謝柏軻在論述沈周（1427—1509）、石濤（1642—1707）這些大畫家時，都是把自然之道和“士”的理想連在一起。“老”這個生理和心理的特徵，就放到和宇宙的關係上，而對人的社會存在作一個更長時段的觀察。六朝士大夫宗炳曾有一個期待：假如我年壽已高或身患疾病，不能再徜徉山水，那麽我能夠把年輕時的遊歷記憶，在絹素上延續，於是，“山水卧遊”就成爲一種理想。用范景中教授的話説：中國山水的最高境界就在一個“遠”字[③]。它包括了我們有限的生命。這個“遠”字，就把一個我們人生所嚮往，但往往卻

---

① “Chinese Concepts of Old Age and Their Role in Chinese Painting, Painting Theory and Criticism.” *Art Journal* 46.2 (Summer 1987), pp. 103—114. 他也就此作過學術報告和公衆演講：1) Panel coordinator and discussant, “Old Age, Death, and Immortality in East Asian Art,” Northwest Regional Seminar on East Asia, Seattle, April, l983; 2) “Ageing and Art: Aspects of Chinese Painting, Painting Criticism and Theory,” Northwest Regional Seminar on East Asia, Seattle, April 1983; 3) “Chinese Concepts of Old Age and their Role in Chinese Painting, Painting Theory and Criticism,” College Art Association national conference, Los Angeles, February 1985; 4) “Chinese Concepts of Old Age and their Role in Chinese Painting, Painting Theory and Criticism,” University of Michigan, March 1987.

② 中國人在對待書法作品時，有所謂“人書俱老”之説。即黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831）所説，同一句格言，出自一個飽經風霜的老人之口和一個天真無邪的孩童之口，含義是根本不一樣的：“老人講的那些宗教真理，雖然小孩子也會講，可是對於老人來説，這些宗教真理包含着他全部生活的意義。即使這小孩也懂宗教的内容，可是對他來説，在這個宗教真理之外，還存在着全部生活和整個世界。”《小邏輯》，賀麟譯，北京：商務印書館，1980，423頁。T. S. 艾略特（Thomas Stearns Eliot, 1888—1965）説，25歲以前作詩，算不上真詩人。25歲後，方才開始超越個人的質樸情感，可成爲一個詩人。這時的詩是兼具了歷史感的個人關懷，參見其“Tradition and the Individual Talent” (1919)。高士明教授2013年6月5日在杭州和我談到今年中國美術學院藝術人文學院博士論文寫作出現的一個現象，説學生做的一些論文題目都有相當的難度。爲什麽呢？因爲那些題目，如果不到一定年紀，没有那個閲歷，寫不出那種味道。如果勉强去寫，還是“少年不知愁滋味”。

③ “比較美術和美術比較”，曹意强、洪再辛編，《圖像與觀念：范景中學術論文選》，廣州：嶺南美術出版社，1993，168頁。山水畫要追求的就是這個“遠”字。“行到水窮處，坐看雲起時。”王維的這句詩，成爲“遠”的最佳表述。2013年6月4日，我和吴山専、劉畑聊天，隨便談到德國科隆大教堂。那個哥特式的建築傑作，前後用了700年竣工，這是怎樣的期許！爲什麽這個700年能把科隆的人説服？一代一代傳承下去，最後把那個最高的頂尖造出來。那個指向上蒼的標誌啊，永遠帶給别人一個希望。這就是“遠”了。放到現實來講，就是“老”。

不可及的東西點明。因此,謝柏軻對"老"的概念展開論述,揭示了古今中外一個相通的哲理。

《自選集》中謝柏軻證僞"元代繪畫革命"的命題,除了前面介紹的内容,還有更普遍的意義,有一系列文章記録其思考的過程[①]。

謝柏軻通過視覺途徑,譬如關於"赤壁圖"從宋、金入元的圖式轉變,以保守主義的傾向,挑戰"元代繪畫革命"的觀點。"革命"一詞,可以上溯到先秦。舊傳錢選的《蹴鞠圖》(上海博物館藏)上有一款識:"蹴鞠圖,舊藏秘府。今摹圖之。若非天人革命,應莫觀之,言何畫哉!"撇開畫作的真僞不談,僅就題跋的用辭而言,講了一個收藏史上的關鍵問題。這裏的"天人革命",就指宋元鼎革,使深藏秘府的古畫,流落民間,於是才有臨摹的機會。讀者可以從謝柏軻質疑流行的學術觀點,引發更深層的思考,即王朝更替和繪畫風格的發展,到底是個什麽關係? 對於舊説或者新論,我們無需立刻表態,而是應該通過這些對立的觀點,展開對歷史情景的重構工作。這也是謝柏軻"批判性思維"可以真正啓發我們的地方。

這使我想到2013年6月下旬華盛頓大學的中國歷史學家伊沛霞(Patricia Ebrey)和我談到她正在研究的一個題目。這位《劍橋插圖中國史》[②]作者,希望界説中國歷史發展對世界歷史的啓示性。换言之,要從人類文明的發展史來看中國歷史所呈現的普世性。此前,在中國早期文明史的研究中,已故哈佛大學張光直教授(1931—2001)曾經作過這樣的嘗試,提出中國從史前時期到文明階段,呈現了和西方文明史不同的模式,即以非斷裂式的延續模式,完成

---

① 包括:1) "The Evolution of a 'Revolution': Unsettled Reflections on the Chinese Art-Historical Mission." *Archives of Asian Art* 55 (2004-5), pp. 39—52; 2) "Changing Views of Change: The Song-Yuan Transition in Chinese Painting Histories." In Vishaka Desai, editor, *Asian Art History in the Twenty-First Century*, Williamstown, MA and New Haven: Sterling and Francine Clark Art Institute and Yale University Press, 2007, pp. 40—63; 3) "Landscape Theory from a Chinese Space-Time Continuum." In James Elkins and Rachael DeLue, editors, *The Art Symposium, 6: Landscape Theory*, New York and London: Routledge, 2008, pp. 277—281; 4)《自選集》收録的"The Yuan 'Revolutionary' Picnic: Feasting on the Fruits of Song (An Historiographic Menu)." *Ars Orientalis* 37 (2009), pp. 9—31. 他也就此做過公開講座:Lecture, "From Early to Late in Chinese Painting, and the History of History," Baltimore Museum/Walters Art Gallery Art Seminar, April 2008.

② 趙世瑜等譯,濟南:山東畫報出版社,2002。

了這個歷史性的過渡[①]。顯然，這些都和謝柏軻對宋元繪畫風格轉换關係的思考有異曲同工之妙。

謝柏軻"批判性思維"所展現的"問題意識"，在我看來，是《自選集》對中文讀者最核心的提示。離開了這個認識論的制高點，所有其他的知識細節，都會黯然失色。

三十年河東，三十年河西[②]。如同卡爾所觀察到的："不僅歷史在變，歷史學家也在變化之中。"[③]1986年我和謝柏軻初次見面時，他説還没看到中國學者就一幅畫作發表過長達五十頁的文章。請勿誤解，謝柏軻所説的篇幅問題只是一個比喻，實際是指個案研究的欠缺，影響到了綜合研究的深度與廣度，因此拖了整個藝術史學科發展的後腿。這一警示對我印象極深，激發了我着手一系列的個案考察[④]。如今，個案研究已在中國年輕一輩中蔚然成風，佳作迭出[⑤]。但最出乎所有人意想的，還是學科的建制。三十年前，藝術史作爲一門獨立的人文學科，在當時的中國大陸，還只是很少幾個學者的憧憬和夢想。三十年後，這門學科已經在高等院校的體制中，如雨後春筍般出現，其規模和格局，都是史無前例的。這就説明，具體的研究方法和實際的教育建制，要改進並不難，畢竟有章可循，有樣式可學。真正困難的地方，是對獨立思想的尊崇，對"問題意識"的强調。對於培養藝術史家而言，這才是"實處易，虚

---

① 參見張光直，《考古學專題六講》，北京：文物出版社，1986。

② 中國大陸曾出過《開放與傳播——改革開放30年中國美術批評論壇文集》(南寧：廣西美術出版社，2009)，記録了三十年來美術批評界存在的單項思維問題。也許再過三十年，美術批評界所關心的，不僅僅是一個大國的問題，而同時是整個世界的問題。

③ *What is History*?, p. 51.

④ 如1998—1999年我在哈佛世界宗教研究中心(The Harvard Center for the Study of World Religion)做研修，寫了《儒仙新像——元代玄教畫像創作的文化情境和視象涵義》，就波士頓美術館藏《吴全節十四像》，作了詳盡的考證，刊於《美術史與觀念史》，南京：南京師範大學出版社，2003, 1: 93—180頁。

⑤ 最新如蔡濤的博士論文《1938年：國家與藝術家——黄鶴樓大壁畫與抗戰初期中國現代美術的轉型》(杭州：中國美術學院，2013年)，就在第二次世界大戰爆發前期的跨語境範疇中，通過1938年8—9月間國民政府在武漢組織創作的黄鶴樓抗戰大壁畫呈現的視覺命題，提出了以國家利益而不是以政黨政治作爲劃分中國現代美術史標準的獨到見解，成爲單幅繪畫作品個案研究的精彩範例。

處難”的癥結所在①。

在這個意義上，謝柏軻教授的個人實踐顯得格外重要，因爲他自認爲是“局外人”的敏鋭目光，一方面關注着瞬息萬變的學術世界，與此同時，也在反思藝術史家自身的局限和巨大的潛能。在人類學術發展永不停息的“反權威”進程中，謝柏軻的《自選集》爲中文讀者提供了一個“批判性思維”的經典範例。

2013年7月15日草於美西普吉海灣積學致遠齋

2014年3月5日修訂

附録：《謝柏軻中國藝術史文選》篇目

1. “Kung Hsien’s Self-Portrait in Willows, with Notes on the Willow in Chinese Painting and Literature.” *Artibus Asiae* 42.1(1980), pp. 5—36.
2. “In Praise of Government: Chao Yung’s Painting, *Noble Steeds*, and Late Yüan Politics.” *Artibus Asiae* 46.3 (1985), pp. 159—202. [amalgamate this article with “The Political Animal: Metaphoric Rebellion in Zhao Yong’s Painting of Heavenly Horses,” in Eugene Wang, editor, *The Zoomorphic Imagination in Chinese Culture* (Boston: Isabella Stewart Gardner Museum, forthcoming)]
3. “Chinese Concepts of Old Age and Their Role in Chinese Painting, Painting Theory and Criticism.” *Art Journal* 46.2 (Summer 1987), pp. 103—114.
4. “Back to the Red Cliff: Reflections on the Narrative Mode in Early Literati Landscape Painting.” *Ars Orientalis* 25(1995), pp. 19—38.
5. “The Referee Must Have a Rule Book: Modern Rules for an Ancient Art,” in Judith Smith and Wen Fong, editors, *Issues of Authenticity in Chinese Painting*, New York: Metropolitan Museum of Art, 1999, pp. 149—169.
6. “The Yuan ‘Revolutionary’ Picnic: Feasting on the Fruits of Song (An Historiographic Menu),” *Ars Orientalis* 37(2009), pp. 9—31.

① 如同卡爾所概括的：“汝欲瞭解歷史，則先瞭解寫史之人；汝欲瞭解史家，則先瞭解其生活的周遭環境。”(*What is History?*, p. 54). 這是本引論所選取的敘述角度，可作爲閱讀謝柏軻《自選集》的一個參考。

7. "The Emergence of 'Literati Painting' in the Song Dynasty: Some Thoughts on What We Do and Do Not Know," in Martin Powers and Katherine Tsiang, editors, *A Companion to Chinese Art,* Malden, MA, Oxford, and Chichester: Wiley-Blackwell, forthcoming; also in Chinese translation, Shanghai: Shanghai Museum, *Ways of Exploring for Ancient China*, 2012.
8. 《一去百斜: 複制、變化及中國界畫研究中的若干基本問題》(All Receding Together, One Hundred Slanting Lines: Replication, Variation, and Some Fundamental Problems in the Study of Chinese Paintings of Architecture), 上海博物館編,《千年丹青:細讀中日藏唐宋元繪畫珍品》(*Masterpieces of Ancient Chinese Paintings: Paintings from the Tang to Yuan Dynasty in Japanese and Chinese Collections*), 北京:北京大學出版社, 2010, Chinese language text, pp. 131—150, English language text (unillustrated), pp. 15—29.
9. "Cinema and the Visual Arts of China," in Yingjin Zhang, editor, *A Companion to Chinese Cinema,* Malden, MA, Oxford, and Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 400—416.
10. "The Force of Labels: Melodrama in the Postmodern Era," in Jerome Silbergeld, *China Into Film: Frames of Reference in Contemporary Chinese Cinema,* London: Reaktion Books, 1999, pp. 188—233.
11. "Chinese Art, Made-in-America: An Encounter with Geography, Ethnicity, Contemporaneity, and Cultural Chineseness" in Jerome Silbergeld et al., *Outside In: Chinese × American × Contemporary Art,* Princeton: Princeton University Art Museum and Tang Center for East Asian Art; New Haven: Yale University Press, 2009, pp. 1—35.

對話馬悦然:"中國文學不必太否定自己"

——漢學家馬悦然教授學術專訪

張玉梅

引子

張: 馬先生您好！就像您剛才説的,現在是中國的大年夜。在大年三十對您——一個跟中國有着最密切關係的歐洲漢學家進行訪談,我覺得很有意義。請您先看看我整理出來的《學者簡介》。

馬: 你對我的介紹,不需要那麽多。行政工作也好,所獲得的榮譽和獎項也好,都没有多大意思,那些都不需要介紹。我就是一個教師,在斯德哥爾摩大學教書,教中文教了五十多年,原來是斯德哥爾摩大學的教授。再有一點,我是瑞典學院院士。就這兩句話,就夠了。其他的就没多大意思了,不用介紹了。

張: 好吧。我願意尊重您的意見。不過,可能編輯和讀者還是需要我提供您更多的信息。因爲除了這兩點很重要的,大家認爲其他的也很重要。比如您對諾貝爾評獎工作的貢獻,您對圖書館建設的重視,您對漢學研究行政方面的支持等。

作者單位:上海交通大學人文學院

一、近期語言學、古代文學和比較文學等方面的研究

張：馬先生，您最近在忙什麼？我指的是學術研究活動。您看，我是搞古漢語研究的，我的科研和教學工作也涉及古典文學、現代漢語、語言學，以及這些科目的中西方文化交流方面的問題。這也是我的學術興趣。所以，我主要想從語言學和國際交流方面請您介紹一下您正在做的研究工作。

馬：最近我忙於自己關心的一些問題，在進行寫作。今年三月份在香港，四月份在臺灣，我將會做一些演講，所以在準備稿件。寫作和演講的題目和内容大致是這樣的：在香港中文大學翻譯系的演講，題目爲On Words and Silences（"關於詞語與沉默"）。是英文演講，談我對翻譯工作的一些看法。"略談康有爲先生的思想基礎、政治活動與考證學謬論"：康有爲曾於1904年到1907年在瑞典呆了三年，對瑞典很感興趣。我也對這個老頭和他的思想很感興趣。我覺得他的《大同書》是非常精彩的作品。我也談到他的政治活動，戊戌政變。最後談到他的考證學。我認爲他的《新學僞經考》和《孔子改制考》，都是亂七八糟的著作。他不應該搞考證學，簡直是一塌糊塗。他也不應該搞philology（文獻學）和textology（考據學），他欺騙了幾代中國學者。直到現在，中國大陸的學者還有人相信他。康有爲認爲《左傳》、《周禮》等都是僞造的，他認爲所有的古文經就是劉歆一個人僞造的。這是不可能的。我的老師高本漢和著名學者錢穆都反對得很厲害。我也反對。康有爲寫《新學僞經考》、《孔子改制考》等，就是爲了他的政治目的而寫的，而不是出於學術的考證。第三個演講"略談唐代的通俗詩歌"，我從一些抄本，談唐代的一些第二等詩人。所謂的第二等詩人就是minor poet（少數派詩人），而不是major poet（主流派詩人）。《全唐詩》裏都收有他們的作品，但是他們没有進入《唐詩三百首》這樣的主流群體，但其實他們也是很好的詩人。《唐詩三百首》不收六言詩，可他們寫的六言詩是非常妙的，非常好的。六言詩有一種五言詩和七言詩所没有的建築的美、繪畫的美。不知道爲什麼一般的中國人卻把它們忽略了。

我將在臺灣師範大學的演講爲"略談漢語歷史上的若干重要的現象"，談一個很重要的問題：先秦文獻中的漢語與當時口語之間的關係。這是很值得研究的一個問題。胡適先生早就説了，漢朝以來的文言文就是一個死了兩千

年的語言。我考證了一下《左傳》的對話,我把對話寫成上古漢語的語音,用我老師高本漢擬構的語音系統。做了這個工作後,你就會發現,上古漢語其實没有多少同音詞,英語的同音詞很多,漢語的同音詞也很多,但是中國的同音詞没有像人家説的那麽多。比如最普通的"也"字,上古漢語音没有同音詞。"爲"也没有别的同音詞。君子的"君"只有一個同音詞,就是軍隊的"軍",它們倆的上古音是一樣的。所以,誰要把《左傳》的對話,做成一個戲劇,在臺子上演,就用上古音演出來,懂上古漢語的人一定能聽懂,完全没有問題。這是一個新的發現。有的人説《左傳》的語言很古怪,和當時的口語一點關係没有,這是不對的。另一個題目"關於漢語四聲的性質與歷史演變",我是從原始漢語開始談起的。原始漢語就是商朝以前的階段,没有歷史的那個階段的漢語。把四聲的演變從那時到現在清理過來。原始漢語要猜啦,因爲没有資料。上古漢語、中古漢語、13世紀都有資料了。此文將比較專門地、歷時地看四聲的演變過程,看它有什麽改變。

在臺灣東華大學的演講,我要談"中國1920年代的短詩與瑞典詩人湯瑪斯·特朗斯特羅的俳句"。瑞典詩人湯瑪斯·特朗斯特羅是兩年前得諾貝爾文學獎的、一個非常好的詩人,他最近寫的很多俳句,跟1920年代初的中國短詩有很多相同的地方。1920年代是中國短詩的黄金時代,有很多年輕的詩人,後來成爲有名的詩人,在當時寫了很多好詩。俳句是三行的體式。中國20年代的短詩也多是一行、兩行,最多三行。它們有很多相似的地方。在臺灣東華大學演講的另一個題目是"略談唐代的十二月三臺詞、三臺詞絶句與六言詩"。

二、遠東圖書館與瑞典及歐洲的漢學研究

張: 您的這些研究跨界於語言學、翻譯學、考據學、古代漢語、古代文學、中西方文學的比較等,聽來很有耳目一新的感覺。我很期待聽到或看到它們的正式發表。身處歐洲,您的研究工作卻是鎖定中國的中國學研究,而且研究的視野宏觀、思考問題深邃。下面我很想請您談談您所處的歐洲,近年來漢學研究的條件或情況。

馬: 我1990年退休後,很少參加歐洲漢學協會的研究會議,我主要做自

己的研究了,因此對歐洲漢學家的研究活動不太清楚。不過,關於瑞典的漢學研究情況,我倒是願意以斯德哥爾摩遠東圖書館爲例,談談現在的情況。斯德哥爾摩遠東圖書館是非常好的圖書館,可以説在北歐是最好的漢學圖書館,圖書資料很多。當時是我幫助建立的。1990年時,中國社科院中國文學所的所長劉再復在瑞典做研究、訪問,他每天都泡在這個圖書館,從早晨到晚上。他感歎地説:我要是在北京有這樣一個圖書館該有多幸福啊!——他是社會科學院的一個所的所長,但是社科院卻没有我們那麼好的圖書館。可是,從2007年開始,遠東圖書館就開始走下坡路了,現在已經關門了。這個遠東圖書館屬於斯德哥爾摩博物館,博物館欠了政府500萬(是拖欠房屋租金,租金很貴),於是政府就讓它關門了,讓圖書館的工作人員也靠邊兒了。現在它每個星期好像只有兩個下午開放,每次開放一個小時。這個館現在只有"半個"館員。我説"半個"館員,是因爲唯一的這個館員,他不懂漢語,而且也不拿櫃門的鑰匙。書都鎖在很漂亮的玻璃櫃子裏,有鑰匙的人不在。所以,這些書就變成展品了。我曾經寫了700多封信給瑞典官方,或者我認爲有權力的人,或相關人等,但是根本就没有希望。

張:遠東圖書館的確很重要,它的建立和維護凝聚了高本漢先生、您、馮遼等漢學家的心血。我記得羅多弼、林西莉等漢學家當時都向政府和社會呼吁過。可是結果還是現在這個樣子。這是政府的問題。太可惜了。

馬:是政府的問題。他們願意跟中國做買賣,不願意支援一個没有什麼利潤的漢學。是太可惜了。我曾經有一個很大的房子,1998年時搬到一個小房子。當時,我就把大部分的書都送給他們了,一部分送給遠東圖書館,一部分送給斯德哥爾摩大學圖書館。現在家裏只有一小部分書了。我現在需要看的書籍,都必須上網去找,好在網絡很方便。或者請小何教授寄給我。可是遠東圖書館變成這個樣子,不是我捐書給他們時想要的結果,書是要給大家看的呀。

張:確實如此。由此可見,瑞典的漢學研究條件並不好,而且情況是在下滑的。這和政府不重視、不給予經濟支持很有關係。

馬:我還可以講另一個例子,談談歐洲漢學的研究情況。幾年前,孔子學院的領導人物提出一個計劃:重新把儒家經典翻譯成英文,以後再由英文翻

成别的國家的語言。當時,我非常激烈地反對過這個計劃。這種巨大的計劃不是孔子學院找來的一些學者幾年之内所能完成的。提出這個計劃的漢辦官僚好像完全不懂考證學(textual criticism)與語文學(philology)到底是什麼。他們以爲想把"五經"譯成英文,只要請一些歐洲的漢學家來做就可以了。其實這是不可能實現的。你拿《詩經》或者《尚書》看,最近一百年,有多少關於它們的研究? 如果要翻譯的話,這些都是要看的。這個工作是需要全世界的漢學家,花好幾十年的時間才能完成的。我當時就發表過這個觀點。何莫邪教授也完全同意我的觀點,他覺得這是一個大的笑話。最近我聽一個漢辦的官員説,他們已經放棄這個計劃了。這個"五經"翻譯計劃,他們想先將"五經"翻成英文,再由英文翻譯成法文、德文,那就不是由中文翻譯了,太走樣了。

張: 那麽,"五經"翻譯當然是好事了,國家漢辦願意資助也是好事,有人願意做更是好事。您不贊成從英文翻譯成其他語言,如果直接從漢語翻譯成英文、法文、德文呢? 不就好了嗎?

馬: 那麽,難度更大了。更加完不成了。所以,他們現在是放棄了。所以,歐洲的漢學研究情況怎樣,從這個例子也可以説,我們還没有達到能將"五經"翻譯爲各個語種的研究能力,在一段時期内。説到這裏,我還想談談中國漢辦在歐洲開設的孔子學院。照現在的發展勢頭看,孔子學院在歐洲和美國的活動對真正的漢學已經成爲了一個嚴重威脅:歐洲和美國以前對漢學研究起很重要作用的大學與研究所將會變成初級漢語學校。斯德哥爾摩大學原來的中文系没有發展的可能了。因爲有孔子學院了,他們教書、教普通話。他們提供老師,提供漢語老師。但他們不提供漢學研究的條件。有一些大學就退出了,不願意跟孔子學院合作。因爲它們對漢學的研究没有意義。

張: 我認爲漢語教學和漢學研究都很重要,兩條路並行不好嗎?

馬: 瑞典官方是這樣説的:你們有孔子學院了,有漢語老師了。孔子學院可以出錢,所以我們就不用撥款了。

張: 我覺得這還是政府的問題。是他們不懂漢學研究的重要性,也不懂漢學研究和漢語教學之間的關係。要是他們懂的話,在漢辦投資的基礎上,還像以前一樣支持漢學研究,形成基礎漢語教學和高端漢學研究並重的形

勢,就好了。我想,那樣的結果才是中國漢辦所希望的。太需要有懂漢學研究的人呼吁一下了。

馬:可是他們對漢學研究一點興趣都没有。

三、漢語語言學的成就與存在的問題

張:您從青年時代起,就是從漢語語言學學起的,高本漢老師是您音韻學等古漢語學術研究的啓蒙老師,後來您又專門做過四川方言的調查。所以,我認爲首先您是一個漢語語言學家。我想請您談談漢語語言學方面的問題。

馬:我1948年到1950年在四川搞方言調查。我的調查方法跟以前的調查方法有一點不同。以前的調查主要集中在方言的語音系統,我除了語音系統之外,也研究語法系統。一個搞方言的學者有時需要到中國,到田野去搜集資料。因爲我從1958年到1979年是中國政府不歡迎的人(persona non grata),所以這很長的時間裏,我都没有機會到大陸去做那方面的調查。我申請了好幾次簽證,都不行。我岳父是右派,1979年4月份平反的。到1979年的時候,中國駐瑞典的使館給我打電話,説你要是現在申請,就可以通過了。於是我申請了,才又能去中國了。1979年到1988年,我每年都去,跟中國學者有比較密切的聯繫。但是,1989年之後,就又出來對我的批評了,我又不出門了。1994年以後,又可以了。這就是我在語言學方面的簡單的一個情況介紹。

張:您是漢語語言學家,當然您又和大陸的漢語語言學家不同,因爲您是歐籍語言學家,所以有着與大陸學者不同的視角。您覺得,中國的語言學,無論現代漢語、古代漢語,還是普通語言學,您認爲已經取得的成就和存在的問題有哪些?有什麽問題是值得研究的?

馬:中國語言學有一個很長的歷史。思想家荀子的《正名篇》不僅是中國最早的一篇真正的散文,也是語言學的很重要的一個起點。真的是這樣的,因爲它出現了headline(標題)了。而且它也對語義哲學有着很重要的貢獻。像Ferdinand de Saussure(費爾迪南·德·索緒爾)一樣,荀子認爲語言是社會心理現象,是一個符號系統。這是很重要的。中國早期的語音學家,如編《説文解字》的許慎,如編《切韻》的陸法言和他的協作者,如明清優秀的音韻學家江

永、江有誥、段玉裁等，對研究漢字的結構和漢語音韻學的貢獻都很大。

張：被尊爲現代語言學之父的瑞士語言學家費爾迪南·德·索緒爾生活在19世紀下半葉和20世紀之初，荀子是公元紀年之前我國戰國時代的人物，將這兩個人物相提並論，可見馬先生您對我國語言學發展史的評價還是很高的。而且這種評價是客觀的、確有實證的。我們國內的訓詁學、文字學、語言學家在編寫相關教材時也是這樣認爲的。在這一點上，大家觀點相同。

馬：問題方面，據我看，最近幾十年的西方漢學越來越注重於現代與當代社會科學的題目。當然我不是説不應該研究現當代問題，現當代也很重要。可問題是，研究與古代中國文化和古代漢語有關係的題目的學者，越來越少，尤其是青年學者更少。這是很可惜的事情。因爲，古漢語的知識你要是不夠的話，你永遠學不好漢語。漢語的精神是存在於古代文化和古代漢語裏的。可是現狀就是這樣，因爲你搞古代的東西，來不了錢啊。你要是搞現代的東西，流行的東西，就容易來錢了。現在就是經濟至上，找錢第一。

張：確實這樣。歐洲的漢學，原來是很注重古漢語教學與研究的。比如您所在的瑞典漢學，從高本漢先生到您，都是領着學生從讀《左傳》等文獻入手的。曾經很有漢學研究名望的荷蘭漢學，許理和先生在那裏（萊頓大學）執教和做中文系主任，也是很注重古代漢語文獻的。這種傳統在歐洲的傳承現在似乎出現了危機。

馬：另一個很大的問題是中國語言學界很晚才瞭解"詞"到底是什麽。我看老師教小學生拼音時，也是把拼音當成方塊字，一字一頓：爸(bà)-爸(bà)-妈(mā)-妈(mā)，我(wǒ)-爱(ài)-爸(bà)-爸(bà)-妈(mā)-妈(mā)，他們不知道詞的連讀和連寫。譬如"主義"，要連讀，是一個詞：zhuyi，"共産主義"要連讀，也是一個詞：gongchanzhuyi。由此可見，中國學者對語法的瞭解跟西方學者的瞭解不同。

張：中西方學者對語法的瞭解確實不同，這個跟漢語語言和拼音語言迥然不同也很有關係。新中國是在20世紀50年代才開始使用漢語拼音方案的，第一次實現了方塊漢字與字母文字在書寫形式上的一種對接。在此之前，中國的漢語字典都是没有拼音媒介的。比如有一本出版於中華民國廿六年（公元1937年，新會、張鵬雲主編）的字典——《漢英大辭典》就是漢語和英

語直接互相對應的。引入拼音系統後,似乎字母文字的連寫規則没有引起我們中國學者的"全面重視"。我之所以説没有"全面重視",是因爲國内的有些學者是注意到了,我印象中80年代出版的一些雙語工具書,是有拼音的分詞連寫的。譬如他們會把"回光返照"的拼音標注爲"huíguāng fǎnzhào","回光"和"返照"之間有空格。

馬: 另外,中國現代和當代的語法學家多半學西方語法學家的研究方法。西方所有的語言學方面的學術流派,在大陸都有他們的跟隨者。語言學的isms(某某學説、某某學派)實在太多了。你看,王力、高名凱、朱德熙等大語法學家,都是很受外來的影響的。只有一個人,吕叔湘,是最好的,他有他自己的腦筋,描寫中國語言,發表自己的見解。他没有什麼學派,我認爲吕叔湘先生一點都不管什麼ism(流派)的語法研究,是最獨立的而且也是最成功的。

我覺得最值得研究的問題是古代漢語和當時口語的關係。胡適先生説得很對:從漢朝發展的文言文是死了兩千多年的語文。可是先秦文學的著作,像《左傳》、《莊子》、《孟子》、《墨子》、《論語》等的語言是一種活潑的、有活力的語言。

張: 關於受西方學術流派影響的問題,我注意到最近很多人都在反思。我認爲,受西方影響是一個必經階段,畢竟我們曾經閉關鎖國那麼久。但同時我們也正反省着,我相信中國的學者不是只會受影響,我們更加會相容並包,兼收並蓄。其實很多學者已經走出,和正在努力走出自己的學説和學派。

雖然從語言學起家,但是我們知道其實您涉獵十分廣泛而且碩果累累。在古代漢語語音學、現代漢語方言學、古典文學翻譯、古典詩歌創作、當代文學翻譯、當代詩歌創作、哲學等領域您均有建樹。所以,想請您談談語言或語言學與文學的關係。

馬: 語言跟文學的關係當然非常重要,這方面該研究的題目很多。漢朝時代五言詩代替四言詩與當時漢語語法的狀態有何關係?我相信一定是有關係的,五言詩不是從天上掉下來的。漢朝忽然就出來了五言詩,應該跟當時的漢語有關係。爲什麼七言詩没有用來寫epic poetry(史詩)敘事詩?居然没有一首。比如我們舉賀知章的七言詩"少小離家老大回",一句詩裏就有三

個句子形式:少小,離家,老大回。所以用這個七言形式就可以講故事,可以講得非常快,非常有勁兒,可以講很多故事。但是没有,中國就是没有用這樣的七言詩寫的史詩。也許有人會説《孔雀東南飛》不是嗎?《孔雀東南飛》就是一篇很長的詩歌,但它不是史詩。

張: 您是説,像《荷馬史詩》那樣的史詩吧?

馬: 對。就是没有。我就一直感到很奇怪。爲什麽工具那麽好,卻不利用它呢? 還有,一般的讀者爲什麽對六言詩好像不感興趣? 唐代的六言絶句具有一種五言絶句與七言絶句没有的建築美。六言詩的句法節奏是兩個、兩個、兩個,兩個、兩個、兩個,第二個和第四個音節之後,有一個停頓(馬先生一邊説一邊用手在桌子上打節奏,口中帶着朗誦和歌唱的節奏)。這個跟五言詩和七言詩,從語法到節奏都不同。我希望我能找到答案,或者演講時有人可以跟我討論這個問題,告訴我答案。

張: 我也希望您能早些找到答案。我目前所在的上海交通大學,我們正在做的一個國家重大課題"《王世貞全集》整理與研究",也是古典文學與古代漢語的老師共同在做的,就是基於古典文學與古代漢語有着密不可分的關係,二者原本相通的緣故。

四、翻譯的原則與中國古典小説

張: 我們知道您翻譯過很多中國作品,從古典小説、散文、詩歌,到現代詩歌和散文。四大古典名著裏《水滸》、《西遊記》您都翻譯過。所以,下面想請您談談翻譯方面的問題,或者就您的翻譯情况和個人體會,談談中國古典小説的語言特色。

馬: 對我來説,翻譯我自己所愛讀的文學作品跟吸毒一樣,我非翻譯不可。我也把瑞典詩人的作品翻成英文和中文,把英國詩人的作品翻成瑞文。這跟把中文作品翻成瑞文没有任何區别。主要的是你願意接受一個翻譯家該接受的全部的責任,對原文作者的責任,對你自己讀者的責任。你什麽都不能加上,什麽都不能删掉,你的責任就是把那個文本從一個語言搬到另一個語言。不能做假的,也不能超過原文。不能beautify(美化),不能美化原文,因爲那就是作假的。

張：您認同翻譯界常説的“信、達、雅”的原則嗎？

馬：我同意“信”和“達”，但不同意“雅”。“雅”是很危險的，那就成了你自己的東西了。翻譯要忠實原文，要譯得通暢，這是對的。但是是否要“雅”，那得看原文了。如果原文不雅，你也不能雅；或者説如果原文是俗氣的，你也應該俗氣。一個好的翻譯者不應該試圖超過作者，不應該改變原作者的風格。比如《水滸傳》有一些打油詩，不好的詩。那麼我就把它譯成不好的詩。但是如果吴承恩《西遊記》，它的山水詞，非常精彩的，你那兒就得下功夫，把它翻譯得精彩。好詩就應該譯成好詩，壞詩就應該譯成壞詩。

《水滸傳》的語言跟古時候説書者的語言的關係非常密切。《水滸傳》就是説書人説的書，記下來的。哥倫比亞大學有個教授，剛退休的夏志清（C. T. Hsia），就説：《水滸傳》不好，因爲就像是説書的（注：馬先生改爲説書口吻，京腔）。他寫過一篇《中國四大小説》的評論，就是這樣評價《水滸傳》的。我不同意夏志清先生的看法，他認爲這是《水滸傳》的一個 weak point（弱點或不足）。我認爲吴承恩的想象力是了不起的。他的山水詞也填得特别好。

張：我發現很多歐洲漢學家談到中國古典小説時都會將《金瓶梅》和《紅樓夢》並提，之後點評它們的優劣。您呢？如果將這兩部作品作比較，您更喜歡哪一部？爲什麼？

馬：《金瓶梅》應該算是世界上社會小説（social novel）最優秀的作品之一。要是看小説的 structure（結構），《金瓶梅》非常新式，非常 modern（現代）。我很喜歡《金瓶梅》。當然，《紅樓夢》是 master（大師）的傑作了。我没有説《金瓶梅》比《紅樓夢》好，兩個都是非常好的偉大的小説。但是我覺得《金瓶梅》的好像非常 modern 的 feeling 我很喜歡（注：此句即：《金瓶梅》的好像非常摩登的那種感覺我很喜歡）。

張：您知道，我最近在做王世貞的課題，在歐洲的各大圖書館查了很多資料。結果發現，檢索“王世貞”詞條時，王世貞的其他作品在歐洲的館藏很有限，但是《金瓶梅》這本“可能是”王世貞的作品，我們稱之爲“王世貞存疑之作”，倒是幾乎所有歐洲圖書館都有條目，《金瓶梅》的歐洲語言譯本很是豐富。關於《金瓶梅》的語言問題，及它與其他古典小説的問題，希望以後還有機會跟您討論。

五、中國學術的世界評價與定位

張: 評價文學,世界似乎有公認的標準,比如諾貝爾文學獎。那麽評價一個國家、一個學者的學術成就,我主要指人文社會科學,您認爲標準和規則應該有哪些?

馬: 文學欣賞是主觀的。你不能説莫言是世界上最好的小説家之一,你只能説我認爲莫言是世界上最好的小説家之一。這是很重要的。像我們瑞典學院,我們十八個人,每年就要頒獎給一個獲獎的作家。那個獎不是頒發給一個世界冠軍了。我們每個人都有自己的看法,要好好討論一下,鬥争一下,才能決定。

評價文學的唯一標準是文學價值。文學價值的定義當然是個别讀者自己下的,自己決定的。我記得高行健還没有獲獎的時候,就有一個中國讀者打電話給我,從大陸打電話給我,説:爲什麽中國有五千年悠久歷史,冰島都得獎了,中國没有得獎?我回答説,冰島没有得獎,得獎的是一位冰島的作者。對學者的評價也是主觀的。比如小何教授和我對一個德國的漢學家有完全不同的看法。小何以爲他的一個著作不行,我以爲非常好。我們也許是從不同的角度來看的。

張: 中國文科,包括小説之類的文學,也包括文學學術,您覺得在世界的哪個水準上?該怎樣給它一個國際水準的定位?

馬: 出現快三千年前的《詩經》該算是世界上的一部傑作了。《文心雕龍》討論文學文體的時代,西方人根本不知道 literary genre(文學體裁)是什麽。王維、李白和杜甫創造他們的詩的時代,歐洲北部的人還穿着獸皮生活在樹林的洞裏。西方16世紀的哪一部小説比得上《西遊記》?還等什麽呢?我認爲大陸的讀者對自己的文學的看法是太否定了。你們有非常好的文學作品。尤其是1985年以來。當然1985年以前也有很多好作品。但是85年是很特别的一年。五四以來也有很多,呵,聞一多、艾青、徐志摩。哦,巴金、老舍、茅盾……我用十年的工夫,主編了一部書稿,叫《中國從1900—1949年的文學》,頭一册討論中國的長篇小説,第二册討論短篇小説,第三册討論詩歌,第四册討論戲劇。一共有一百多個人參加這個計劃。每一册我們都選擇了一百部作品。我寫了介紹,把四册書的内容介紹給中國讀者,是英文寫的。我

就發現有很多現在完全被忘掉的作者在裏面。荷蘭的萊頓有一個很大的出版社,版權是他們的。我也寫信告訴他們了,有中國的出版社要出版,雲南的一個出版社願意把它翻譯成中文出版。我想這部書稿可能對中國讀者會有一些幫助。中國讀者可以由此再次想起那些老的作家。

張: 謝謝馬先生! 您對中國文學的評價,其實也是對中國文科學術的評價。如果不是以某一種既有的、未必科學和公允的標準看中國文學、漢語學術,或曰中國學術,我們確實未必不是世界水準。當然,我也不想過分演繹您的意思,我們確實還是有很多問題的。結論還是讓發展和歷史來下吧。

六、周瘦鵑先生的翻譯比林紓貢獻大

張: 下面不給您限題了,請您自由談,談您自己喜歡聊的問題。

馬: 那麽我想談談周瘦鵑先生的翻譯方面的貢獻。我認爲他的貢獻比林紓先生大得多。周瘦鵑先生是在"文化大革命"時期,1968年自殺的。他在1915年的時候,有二十歲,就翻譯了很多英美短篇小説,翻譯了有五十個作者。有的譯成文言文;有的譯成當時的國語;有的譯成上古漢語,他的上古漢語非常好;還有的譯成《水滸傳》時代的十四五世紀的早期的白話。他用四種不同的翻譯方法。他比林紓的貢獻好得多,因爲他自己選的資料,自己一個人翻譯;林紓不行,他根本不會英文,自己也不會選,都聽幫手的。他們選什麽,他就翻譯什麽。好像有十八部Rider Haggard(萊特·哈葛德)的作品,那些作品簡直没有文學價值,但是林紓就翻譯了很多。像《所羅門王的寶藏》(*King Solomon's Mines*)那樣寫得非常戲劇性,是那種冒險小説,但是没有什麽藝術價值。林紓就翻了。而周瘦鵑他不僅翻譯,還翻譯得非常漂亮。他二十歲的時候就翻完了那五十個作家的作品,他還有功夫寫"僞造"的漢語小説。就是他自己寫小説,給自己起一個外國作者的名字,這些小説也都發表了。這樣的"僞小説"他寫了七篇。有一個香港女學者專門對他做過研究。他是個了不起的人。

尾聲：最喜歡的古代典籍是《左傳》

張：請您談一部您最喜歡的中國作品，最好是古代的。

馬：我最喜歡的先秦文學著作是《左傳》。要是我只能带一部書去監牢服無期徒刑，我就带《左傳》。喜歡它的理由：比如它的語言非常精彩，從公卿到下人，各種身份人物的語言都很有特點，很精彩。戲劇性也非常强。關於《左傳》這部書，我猜，先是有人編了春秋時代的各國的大人物的傳，公子重耳之類的人。以後，漢朝的人就把這些不同的傳記，把它們都拿來，做成了一個歷史性的作品。這是我猜的。康有爲説劉歆僞造了《左傳》，我覺得太荒謬了。劉歆是王莽時代的一個目録學家，《漢書·藝文志》的目録就是根據他的目録來的。我算了算，如果劉歆要僞造《左傳》和《周禮》，他需要多少竹簡？竹簡是要殺青的。它需要一萬四千個竹簡。他也需要很多時間。但是他只有兩年的工夫。還有他爸爸絶對不要發現他。劉歆的父親也是經學家，今文《穀梁傳》的博士。兒子劉歆是古文經學者。所以算算就知道，他一個人做成這個工作是不可能的。還有，要是法律也允許我带一部字典住監獄，我就带日本諸橋轍次（Tetsuo Morohashi）先生的《大漢和辭典》（Dai Kan Wa Jiten），13巨册。它比《漢語大詞典》還好，根本没有錯誤。

張：馬先生您有很多知音啊。您知道嗎，我也喜歡《左傳》，很多人都喜歡《左傳》，譬如陸宗達先生、許嘉璐先生。當年讀博的時候，導師許嘉璐先生給我們開設的一門必修課也是《左傳》。當然除了《左傳》，李玲璞先生也給我上《段注》的課。許先生上課的時候，還時不時地模仿他的老師陸宗達先生：一邊隨口背誦原文講解，一邊告訴學生翻到《左傳》第幾頁、《説文》第幾頁。許先生的模仿惟妙惟肖，很有意思……

由於時間關係，很多問題這次都來不及討論。馬先生，最後要謝謝您！

馬：不客氣。我們郵件再聯繫吧。

訪談地點：瑞典科學院（Swedish Academy）

訪談時間：2014年1月30日下午3點

學者簡介：馬悦然（Göran Malmqvists，1924—　）教授，著名漢學家，瑞典

斯德哥爾摩大學榮休講座教授，諾貝爾文學獎18位終身評委之一。學習經歷：1944年在烏普薩拉大學修習古典語文和羅馬法；1946年師從高本漢，在斯德哥爾摩大學學習中文；1948年受洛克菲勒獎學金支援到四川調查中國方言；1951年在斯德哥爾摩大學修習漢語語言學。教職概況：斯德哥爾摩大學等大學中文系教授、澳大利亞國立大學中文系教授、布拉格查理斯大學蔣經國國際中心訪問教授等。行政兼職：瑞典駐北京大使館文化秘書、澳大利亞國立大學中文系主任、澳大利亞大學東方研究院院長、斯德哥爾摩大學語言學院院長、斯德哥爾摩大學人文學院副院長、斯堪的納維亞研究院亞洲研究理事會主席、歐洲科學基金項目中國文學部主任。學術兼職：瑞典政府委員會人文與社科研究部委員、瑞典國家研究會人文部委員、瑞典學院委員、歐洲協會漢學研究主席、東方和亞洲學院榮譽院士、歐洲漢學史基金研討會組委會主席、瑞典皇家學院委員、瑞典皇家科學院委員、歐洲學術創始委員、丹麥皇家學院外籍委員。榮譽與獎項：斯德哥爾摩大學榮譽學位、布拉格查理斯大學哲學博士、香港中文大學哲學榮譽博士、北極星皇家頒發騎士獎、瑞典作家協會翻譯獎、瑞典皇家科學院翻譯獎、莫萊森國王卡爾十六世古斯塔夫頒發優秀品質金獎章、艾爾莎格麗圖林翻譯獎、瑞典學院皇家獎、瑞典學院Kellgren獎、九歌出版社2002年度散文獎、瑞典皇家科學院翻譯獎。



康達維專輯

美國當代漢學大師
——康達維(David R. Knechtges)先生的辭賦研究

蘇瑞隆

1986年7月1日我負笈千里,第一次踏上美國的土地,開始了我在華盛頓大學(University of Washington)八年的研究生生活。那是華盛頓州的西雅圖(Seattle)——我一生中住過最美麗的城市。剛到那兒的時候,感覺到那個城市好像每一棟建築物,每一條路都纖塵不染,乾净無比,可是從來也没看過工人在哪兒清掃地面。那兒連一隻蚊子、蒼蠅也没有,住在那兒八年,從來没被蚊子咬過。走在華盛頓大學校園裏,每當晴天,遠方就浮現終年積雪的雷尼爾山(Mt. Rainier),看來似乎是一座虛無縹緲的神山。日本人也覺得這座山很像他們的富士山,這座山確實是西雅圖人的聖山。西雅圖天空那種湛藍晶瑩也是我從所未見的,仿佛置身一個琉璃世界。我突然意識到我已到了一個全新的世界,準備展開一段未知的旅程。

剛開始我到華盛頓大學念的是比較文學碩士,這是我在東海大學的授業恩師David Decker教授推薦的。對我個人來説,他是我大學時代最好的老

作者單位:新加坡國立大學中文系

師。他教我們基礎的英美文學,愛爾蘭文學、西方小説和文學研究方法等等,那是我受益最多的課。從這些課程裏,我瞭解了西方的文學評論的基本精神和法則。Decker老師自己是愛爾蘭的後裔,雖然已經不會説當地的土話Gaelic,但他對愛爾蘭文學和俄國文學的熱愛都深深影響了我對歐洲英美文學的品味。Decker老師告訴我西雅圖華盛頓大學的漢學和比較文學都很有名,我當時就非常地嚮往。

一般對比較文學的認識,基本上就是至少要通曉兩種不同的文學傳統。在我之前,當然已有許多臺灣的前輩學者到美國取得這類的學位,回臺教書。但這些學者多在臺灣大學外文系,而東海大學外文系的老師全部是英美來的,少有研究比較文學的學者。因此我當時對這門學科的内容仍是懵懵懂懂,没有完全地理解。當時美國學術界的風氣開始走向理論之路,我也上了一些文化理論的課。但對這樣完全不談具體作品的内容,只講理論的方式,我始終無法接受。當然文化和文學的理論對傳統的看法産生巨大的衝擊,然而久而久之,理論自身也陷入了窠臼。對於比較文學的失望,使我逐漸轉向對中國文學的研究。但是這個方向的改變,其中一個最重要的因素則是受到了康先生的漢學課的啓發。本來我在臺灣東海大學的本科,雖然念的是外文系,但對古典文學已有濃厚的興趣——特别對詩歌和駢文很有興趣。到了華盛頓大學研讀比較文學碩士學位,課程分爲三部分,一部分在比較文學系(理論爲主),一部分在英文系(18世紀英國文學),另一部分是在亞洲語文學系(以漢魏六朝爲主)。

到了西雅圖,我第一個學期就上了英文系的文學理論課、法文和康先生的中國散文選讀。當時康先生已經開始着手翻譯《昭明文選》的賦篇,我們在課上讀《文選》中的散文。我還記得我們當時讀了一篇劉琨的《勸進表》,這篇文章雕琢華麗,用典繁複。康先生要我們逐句用英文翻譯注釋,然後他來訂正我們。對我和同學來説,這是一項艱巨的任務。要只學過幾年中文的美國同學讀這樣的文章,不啻天書。雖然查了典故之後,我能讀懂,但讓我將之譯成典雅的英文,那相當於讓美國人把17世紀的英國散文翻成中國的文言文。當時是1986年,大部分收在《文選》中的文章都没有白話翻譯,當然也没有英文翻譯。康先生給我們介紹了贊克的德文翻譯,贊克(Erwin Ritter von Zach,

1872—1942)是奧地利的外交官。1942 年他 69 歲,乘船前往斯里蘭卡,在蘇門答臘西岸被日軍的魚雷轟炸機擊沉而溺死。康先生一再强調他不是德國人,以避免我們的誤解。贊克是一個奇才,自學中文,並將百分之九十的《文選》篇章都翻譯成德文,以我個人的經驗而言,他的翻譯基本上都是正確的。當時大部分的同學都不懂德文,而我大學時曾學過兩年德文,於是就拿贊克的書翻譯來參考。我們時常碰到有争議的地方,討論之餘,往往就參考贊克的翻譯。

康先生展現的治學態度和研究方法都是一絲不苟的,我們上課翻譯,精讀每一個段落,每一個字和典故都不放過。他時常徵引法文、德文和日文的資料,讓我們和中文的文獻互相參證。像我這種英文系出身的人,從來是注重大量的閱讀作品,囫圇吞棗,不常注意這樣的細節。像這樣對文字詞句的斟酌注重,嚴格的國學研究,當時是聞所未聞。在學習的過程中,我和同學都不禁對先生的博學和認真感到肅然起敬。我個人認爲康先生雖然不是專門研究英美文學的學者,但他對英美和西方文學的知識超過了一般研究英美文學或者比較文學的學者。他常告訴我們古代某個文學的主題,在西方的文學之中可以找到類似的作品。這樣的知識對我來説,是我在比較文學系學不到的,因爲懂得西方文學的老師不懂中國文學。我記得很清楚,當時他指出漢賦中有一種"黄鐘毁棄、瓦釜雷鳴"的主題,他推薦我們看 Ernst Robert Curtius (1886—1956)寫的 *European Literature and the Latin Middle Ages*(《歐洲文學與拉丁文的中世紀》,New York: Pantheon Books, 1953)。這部書是西方研究中古時代文學的名著,其中提到中古世紀拉丁文詩歌中的一個重要主題就是"是非顛倒的世界"("world upside down")。

由於康先生的啓發,在學問方面爲我開啓了一個嶄新的視窗,引領我走入辭賦和詩歌的世界。他教導我們不僅要閱讀中國古典文學,對於西方的文學也不應忽略。互相參照,才能有更寬廣的視角。康先生本身可以閱讀英、中、日、法、德等五種語言。近年因主持翻譯北大《中華文明史》的計劃,也涉略了梵文。由於他對語言的熱愛,對學問的廣博涉獵,使他成爲一個百科全書式的人物。用英文裏的詞 "Renaissance man"(文藝復興的人物)來形容康先生,是最貼切不過了。有他這樣廣大的興趣和能力,自然對中國文學中最

重視精緻語言的辭賦文類感到興趣。康先生1942年出生於美國蒙大拿州(Montana),於高中時代即對中國文學產生興趣,開始學習中文。1960年進入美國着名漢學重鎮——西雅圖華盛頓大學攻讀中文學士學位。1964年畢業後,繼續到哈佛大學攻讀碩士,受業於漢學名家海陶偉(James Robert Hightower, 1915—2006)教授門下,1965年取得學位,因對漢賦產生濃厚興趣,而在哈佛大學無人可以指導辭賦方面的研究,遂返回華盛頓大學,跟隨德籍衛德明教授(Hellmut Wilhelm, 1905—1990),並從蕭公權、李方桂等名師學習研究。其博士論文指導教授爲衛德明先生,題目爲《揚雄生平及其賦的研究》。揚雄的辭賦與司馬相如一樣,都是漢賦之中最難讀的,充滿了古文奇字,一般中國學者都見而卻步。然而康先生在1960年代就已將揚雄所有的賦皆譯爲英文並詳作解析,奠定了日後研究辭賦扎實的根基。

以下我將康先生有關辭賦的著作羅列出來,並加上簡短的介紹,希望有機會能將他所有的著作都譯成中文,介紹到中國來。2013年我翻譯出版了的一部康先生的論文集《漢代宮廷文學與文化之探微》(上海:上海譯文出版社,2013)。此書將康先生的一部分學術論文忠實地翻譯成中文,保存了所有原來的注腳。這是我個人譯介康先生的一個初步計劃,將來我還準備再翻譯他更多的論文在中國出版。

一、先秦辭賦

(一)《荀子·賦篇》

康達維教授的文章《以謎語爲詩:論荀子的賦篇研究》("Riddles as Poetry: The Fu Chapter of Hsün-tzu." 收在 *Wen lin* 文林, volume 2, Chow Tse-tsung 周策縱, ed., Hong Kong: Chinese University Press, 1987, pp.1—31.)此文在1979年間便已交付香港中文大學付梓,孰料直到1989年才在周策縱先生主編的《文林:中國人文研究》中正式刊登。《荀子·賦篇》一般是學界公認的最早的辭賦作品,當然"賦篇"之名是否爲後人所加仍有争議。在這篇文章中,康教授首先對所謂《賦篇》的標題提出質問,題目中的"賦"是否與漢賦之"賦"同義仍是令人争議的問題。根據先秦古書的習慣,荀子本人不太可能爲

這些篇章命名。文章的重點在於將《禮》、《知》、《雲》、《蠶》、《箴》、《佹詩》及《小詩》等篇章都準確地譯爲典雅的英文,再加以討論分析。他推論以爲標題中的"賦篇"中的"賦"字可能是劉向後加的。因爲在荀况的時代,賦作爲一種體裁來説,尚未成立,因此荀子自己極可能並未將這些詩篇稱作"賦"。但因本身具備許多賦的特色,同時劉向之時,賦已盛行,體裁確立,因而將之稱爲"賦篇"。康教授旁徵博引,並就作品内涵探討,肯定五章賦篇與《佹詩》没有直接關聯,因爲歷來編輯家與注家從未刻意將之放在一處作詮釋。此外,康教授對其老師衛德明教授的解釋表示不同意,衛教授以爲賦篇由五部分組成,其主題分别代表了荀况五種爲官的條件(社會禮節、智慧、敏捷、勤勞、批判能力)。但觀其内容,這些詩並無特殊的含義,只是一般的詠物謎語之作,衛教授的解釋顯然證據不足。其次,作者又批評了古勒博士(Janet A. H. Kuller)的看法,古勒宣稱荀子的賦篇是反道家的論文,她的推論是將該作品跟《莊子》和《老子》的段落比較得來的。不僅斷章取義,而且她所翻譯的節文更謬誤百出,古勒的缺失在於將原本簡單的内容强解爲富有深奥哲理的文字。康先生總結認爲五章謎語不相連貫,都是各自獨立的詠物詩,而最後的《佹詩》也與其無關,應是獨立的篇章。因爲中國歷來傳統將《佹詩》中的《小歌》與五首謎語分開,《戰國策》、《韓詩外傳》與《韓非子》中皆單獨引用《小歌》。而《佹詩》則是一篇批評當時政治,賢人失志之流的作品。荀子之《賦篇》爲漢賦先導,具有歷史的重要性。本文乃是西方研究荀子《賦篇》最詳盡完整的論述,不僅總結了中外學術的精華,更能開拓新境,發前人之所未發。

古勒博士也是西方最早研究荀子賦篇的學者之一,她在1974年德國的漢學期刊《華裔學志》中發表一篇《荀子的賦篇:一篇反道家的辯論文章》(Kuller, Janet A. H. "The 'Fu' of the *Hsün-tzu* as an Anti-Taoist Polemic." *Monumenta Serica* 31 (1974—1975): 205—218)。作者宣稱她參考美國康教授有關《荀子·賦篇》的手稿,但是很可惜的是這篇早期論文對《荀子·賦篇》的分析解釋充滿了誤解。作者對於《荀子·賦篇》的文字也没有完全掌握,含有許多翻譯和理解上的錯誤。古勒博士引用顧頡剛的意見,認爲《荀子·賦篇》的風格與《老子》近似。她更進一步指出,《佹詩》中稱讚比干,而比干代表儒家的英雄,這是一種反對道家的辯論。她將《小歌》中的"以盲爲明,以聾爲

聰"一句解爲作者意在嘲笑"不尊重視聽能力"的道家。她認爲道教是反禮教、棄知識,視聽對道教而言也是不重要的。道的境界固然將視覺聽覺都泯滅了,進入混沌的狀態,但不能説道家不重視視聽,這是兩回事。這篇論文不僅對道家哲學曲解,而且也顯示作者不瞭解辭賦的文學傳統。其實這句話的意義是描寫一個黑白不分、是非顛倒的世界,和視聽没有關係,這是賢人失志之賦常有的描述,與她所理解的意思相去甚遠。這種膚淺的古文的理解能力使她得出的結論都是錯誤的。其他的推理也都建築在錯誤的理解原文之上,其推論荒謬,將《賦篇》强加解釋爲反對道家哲學的論文。這篇論文顯示了早期西方部分漢學家對辭賦傳統的生疏與誤解。

(二)《登徒子好色賦》

康先生的文章《古代中國文學中的機智、幽默與諷刺》出版在德國的《華裔學志》(Knechtges, David R. "Wit, Humor, and Satire in Early Chinese Literature." *Monumenta Serica* 29 (1970—71): 86—88)上,翻譯並分析了《登徒子好色賦》。他將這篇賦放置在中國幽默機智的文學傳統中來觀察,探討"幽默"(humor)文學在中國文學傳統中的地位。古代中國受到儒家嚴肅態度的影響,一般人都將幽默的作品視爲等而下之的文學。這是一篇道前人之所未道的文章,對中國詼諧滑稽的文學做了精准的概括,凡研究中國詼諧文學者,必然要參考此文。

二、漢代辭賦

(一)《吊屈原賦》

康教授在《論賈誼的〈吊屈原賦〉和揚雄的〈反騷〉》(Knechtges, David R. "Two Studies on the Han Fu." *Parerga* 1 (1968): 10—13)一文中,則不僅翻譯了這篇作品,同時也附有詳細豐富的注解,並列出了所有韻腳字的音系重構,是集大成的著作。*Parerga* 是美國西雅圖華盛頓大學的遠東和俄國學院(Far Eastern and Russian Institute, University of Washington)出版的小册子。

(二)《西京雜記》中的賦篇

康教授曾寫過一篇《西京雜記中的賦篇》(“The *Fu* in the *Xijingzaji*.”《新亞學術季刊》1994年13期,433—452頁。其中文翻譯,見蘇瑞隆譯,《西京雜記中的賦篇》,收在康達維原著,《漢代宫廷文學與文化之探微》,42—57頁)。研究司馬相如的法國專家吴德明(Yves Hervouet 1921—1999,法國漢學家)曾指出《西京雜記》的賦篇風格與漢代辭賦差異太大,疑非真品。但是以風格來論斷寫作年代,證據薄弱,並非確證。康教授更進一步地考證了這些賦篇之中與時代不符的證據。例如,此文分析了枚乘(卒於公元前141年)的《柳賦》。康先生從文字的角度探討指出,范文瀾注意到,“罇盈縹玉之酒”一句並未避諱西漢第二個皇帝惠帝(公元前194—前188年在位)劉盈之名。吴德明認爲對於一篇西漢的作品而言,這篇賦過於“簡練優美”,且賦中亦不見枚乘作品中一貫的艱深語句。除《西京雜記》外,最早徵引這篇賦的是唐代類書《初學記》。《藝文類聚》中所引的柳賦,最早的一篇是魏文帝(曹丕,187—226)的作品[①],没有比曹丕的賦更早的作品。《藝文類聚》的編纂者在每一個主題下精心列舉出最早作品,而傳爲枚乘所作的《柳賦》不見援引,這説明他們不認爲這篇賦是真品。《藝文類聚》“柳部”的賦多爲魏晉時代作品。由於其他的賦篇也有類似的情況,因此他認爲《西京雜記》中的賦篇乃是六朝人僞託。

此外,他又指出《西京雜記》中的《酒賦》後面所提及的幾種酒名:

> 其品類,則沙洛淥酃,程鄉若下,高公之清,關中白薄。
> 青渚縈停,凝醳醇酎,千日一醒。

其中至少有兩種酒名不可能出現於西漢時期。其一爲“淥酃”(亦作“醁酃”)。淥酃産於烏程地區,烏程位於今江西中北部,當地酒家用淥水之水來造酒。“酃”是縣名,位於今湖南省中南部的衡陽附近。特别是從3世紀末以來,酃縣因出産以酃湖水釀成的美酒而聞名。就像法國香檳(Champagne)産香檳酒、科涅克(Cognac)産白蘭地一樣,“酃”最終成爲中國北部所有美酒的代名詞。西晉詩人張載(約公元290年在世)在他的《酃酒賦》中讚頌了酃酒的醇美。張載指出酃酒是當時的一種新發現:

① 見《藝文類聚》,上海:上海古籍出版社,1982,卷八九,1533頁。

未聞珍酒，出於湘東，丕顯於皇都，潛淪於吴邦。往逢天地之否運，今遭六合之開通。播殊美於聖代，宣至味而大同。

"淥酃"明顯地是六朝的詞彙，所有資料都表明在西漢初年這個詞並不存在。在文學資料中，這個詞最早出現於左思（約250—約305）的《吴都賦》中。另一個同樣與時代不符的詞是"程鄉"。程鄉是湖南省東南部的一個產酒之地，也是從地名變成一種酒的名稱的例子。與"淥酃"一樣，西漢文獻中也未見"程鄉"之詞。

除了提到六朝的酒名，《酒賦》還提到了一個著名的離奇傳説，只有六朝文獻裏才能找到這個典故。上文有一句提到"千日一醒"，明顯指的是中山酒徒劉玄石的故事：一天劉玄石到一個小酒館喝了一杯"千日酒"，回到家時，他爛醉如泥。家人誤以爲他已死，便將他埋葬。三年後，酒館老闆想到劉玄石該從千日沉醉中醒來，就前去看望他，這時劉家才決定挖開棺墓。打開棺蓋時，劉玄石恰好醒來，觀者皆爲酒氣醉倒。這個故事最早的版本保存在六朝的兩部文獻《搜神記》和《博物志》中。儘管這篇民間故事可能早在書面記載以前就在民間流傳，但没有任何證據可將其溯源至漢初。"千日酒"這一典故本身並不能否定《酒賦》是漢初的作品；但結合另外幾個與年代不符的證據來看，也只有推斷《酒賦》的寫作年代不可能早於3世紀末。與此相關的，曹植似乎没有讀過這篇賦，因爲他在自己寫的《酒賦》中指出揚雄創作了有史以來的第一篇酒賦。

這種精確的證據和推論，可謂鐵證如山，使得《西京雜記》賦篇的真僞一目了然，無所遁形。這篇文章是中西賦學界所共同推崇的，也是目前學界對這組賦篇最權威的分析。

（三）《七發》

1970年，康教授和史萬森（Jerry Swanson）博士合寫的文章《七種對太子的刺激：枚乘的七發》，發表在德國的《華裔學志》（Knechtges, David R. and Swanson, Jerry. "Seven Stimuli for the Prince: the Ch'i-fa of Mei Ch'eng." *Monumenta Serica* 29 (1970—71): 99—116）。除了將整篇賦翻譯成典雅的英文之外，也討論了《七發》的源流。他指出《七發》的對話辯論形式來自《戰國

策》的縱横家者言,而將一系列的誘惑獻給一個生病的太子則來自《招魂》的傳統。與《招魂》一樣,《七發》也使用音樂和美食來作爲其中的誘惑。他們也指出《七發》最明顯的特徵首先是作者大量使用鋪陳羅列的技巧和雙聲疊韻字,其次是其模仿《戰國策》中的修辭傳統。康先生指出,賦中過度委婉的修辭方法,往往使作者的道德教訓被抹殺。

(四)《長門賦》

贊克在他的《中國文選:昭明文選作品翻譯》(von Zach, *Die Chineische Anthologie*, 1: 233—36)中最早翻譯了這篇作品。但西方學界唯一的分析和研究是康先生1981年發表在《哈佛亞洲研究》上的《司馬相如的〈長門賦〉》(Knechtges, David R. "Ssu-ma Hsiang-ju's 'Tall Gate Palace Rhapsody.'" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41.1 (1981): 47—64. 中文翻譯:蘇瑞隆譯,《漢代宫廷文學與文化之探微》,42—57頁)。康先生指出,司馬相如作《長門賦》最有力的證據在於其押韻的模式。簡宗梧注意到司馬相如作品裏,侵、冬以及談、真韻部的通押,這種押韻特點只能在西漢來自蜀郡賦家的作品中見到。在周祖謨和羅常培於1958年出版《漢魏晉南北朝韻部演變研究》之前,此一前漢蜀郡方言之特色一直没有人注意到。在《長門賦》序中出現顯而易見的矛盾,顯示序文顯然非司馬相如之作。除此之外,没有其他證據指出本賦之作者不是司馬相如。目前學者没有比此更精准的説法。

(五)班倢伃(約卒於公元前6年)《自悼賦》

華生在他的《古代中國的廷臣與庶人:班固〈前漢書〉選譯》(Watson, Burton. *Courtier And Commoner in Ancient China: Selections From The History Of The Former Han by Pan Ku*. New York: Columbia University Press, 1974, pp. 263—64)中曾翻譯班倢伃的《漢書》本傳,《自悼賦》就在其中。西方唯一研究《自悼賦》的只有康達維先生的"The Poetry of an Imperial Concubine: The Favorite Beauty Ban." *Oriens Extremus* 36 (1993): 127—44; 中文翻譯:《班倢伃詩和賦的考辨》,收在中國文選學會與鄭州大學古籍整理研究所編,《文選學新論》,鄭州:鄭州古籍出版社,1997,260—278頁。他指出前漢時期出現了數位具有文名的才女,包括漢高祖的侍妾唐山夫人,據傳著有一組以楚歌

形式寫成的祭祀樂歌;司馬相如的妻子卓文君,據傳爲漢樂府《白頭吟》的作者;以及江都王劉建之女劉細君(約公元前110—前105年在世),據説她遠嫁中亞烏孫王爲妻時,自作歌詞以表哀傷。然而,作爲詩人而言,這些女子的身份均未得到肯定,甚至歸於她們名下的作品本身的真僞也有待考證。因此,很自然地,漢朝第一位女詩人的稱號非班倢伃莫屬。在文中,康先生對班倢伃的賦和詩都詳細地考察,例如《怨歌行》中提到了團扇,引起了一連串真僞的討論,此文有精彩的論述。

康達維教授在《傳統中國的女性作家:詩歌和批評的文集》(*Women Writers of Traditional China: an Anthology of Poetry and Criticism*. Edited by Kang-i Sun Chang and Haun Saussy; Charles Kwong, associate editor; Anthony C. Yu and Yu-kung Kao, consulting editors. Stanford: Stanford University Press, 1999,pp. 17—21.)一書中也翻譯了這篇賦。

(六)揚雄(公元前53—公元18年)
《漢代狂想曲:揚雄賦研究(公元前53—公元18年)》

西方目前研究揚雄最透徹的首推康達維先生在1976年由英國劍橋大學出版的《漢代狂想曲:揚雄賦研究(公元前53—公元18年)》(*The Han Rhapsody, A Study of the Fu of Yang Hsiung* (53 B.C.E.—A.D. 18). Cambridge: Cambridge University Press, 1976;2009年再版)。此書是對揚雄辭賦的全面研究,原是康達維先生1968年於美國西雅圖華盛頓大學完成的博士論文,經過數年修改而成。博士論文的題目原爲《揚雄:賦與漢代修辭》("Yang Shyong, the Fuh, and Hann Rhetoric." Unpublished Ph.D. Diss., University of Washington, 1968)。

全書第一章是導言;第二章介紹了揚雄之前的辭賦傳統;第三章——《甘泉賦》和《河東賦》;第四章——《校獵賦》和《長楊賦》;第五章是賦之批評分析與改革;第六章——結語。另載三個不可或缺的附録:揚雄皇家大賦作年考辨;揚雄賦真僞考辨;揚雄生平年表。

該書前言部分係作者介紹其成書及自己的研究背景,而後分别感謝幾位對其研究幫助匪淺的老師和同行。康先生的賦學研究始於1963年秋在西雅圖華盛頓大學攻讀本科學位時。在衛德明教授(Hellmut Wilhelm)的指導下,

他接觸了奥地利漢學家贊克對揚雄主要文學作品的德文譯本,並且嘗試了自己對揚雄文學作品的翻譯。同時,隨着對揚雄作品的研讀深入,他認識到,理解賦這種複雜文學樣式的關鍵在於對中國早期修辭傳統的檢視,他曾在哈佛大學海陶瑋教授的修辭學指導下受益匪淺。當他1965年夏再回西雅圖繼續漢代文學的深造時,兩部非常重要的賦學專著的出現對他産生了很大影響。其一是法國漢學家吴德明先生(Yves Hervouet)的《漢代宫廷詩人:司馬相如研究》(*Un poète de cour sous les Han-Ssu-ma Siang-jou*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964),另一部則是日本漢學家中島千秋先生(Nakashima Chiaki)的《賦の成立と展開》(大阪:關洋紙店印刷所,1963)。尤其是中島先生的著作中大量關於賦與説辭傳統的論述印證並啓發了他的想法。在這樣的背景下,他完成了以揚雄賦爲代表的漢賦的修辭學特徵和傳統的全面檢視,在這部博士論文的基礎上加以潤飾,於1976年冠名《漢代狂想曲:揚雄賦的研究》,由劍橋大學出版社出版發行,2009年再版。

緊隨前言之後的是耶魯大學教授傅漢斯(Hans H. Frankel, 1917—2003)爲本書撰寫的序言。該序言除了高度讚揚康先生不畏漢賦這門中國文學樣式中艱澀高深的學問而戮力治學並創獲頗豐外,還特别道出了康先生在其研究中的一個貢獻——那就是康先生採用了一個特殊角度來討論辭賦。他指出辭賦從戰國時期的縱横家們的激辯遊説逐漸衍化爲一種華美的書面文學樣式,同時也將辭賦與古希臘、古羅馬的辯論術和議會庭辯的這個法制傳統作比較研究,並以此分析原本作口頭用語的辯論藝術在中西的不同。

全書的第一章爲全書的導言,着重在揚雄久負盛名的哲學著作,如《太玄》、《法言》等外,有一批不可忽略的文學作品,這些作品足可以讓他名垂青史,甚至可以達到在辭賦發展史上與公推爲漢賦定制的第一人司馬相如比肩的高度。康先生接着指出,西漢這個賦的傳統漸次趨穩、固定的時間脈絡裏,揚雄的生活年代居於這個脈絡的後端,而正是因爲揚雄的貢獻,西漢末年賦的基本形制才最終得以明朗可識。揚雄是一個極富傳統自覺的詩人,他也是第一個將自己的理論運用於辭賦中的人,而這點恰是司馬相如所未曾做的。在揚雄看來,所有文學都應具提倡道德教化之功能,而辭賦更當爲一諷諫之事業,而非專事誇耀頌揚宫廷之奢靡。他的這一訴求卻事與願違,這直接導

致了他最終棄絶了辭賦。揚雄對賦的貢獻還在於他既爲辭賦批評理論家，又能將其理論滲透於創作實驗中，把道德説教的嘗試貫穿於賦這種文學樣式。難能可貴的是，他並非只是模擬其文學前輩，而在創作生涯中始終尋求變革，其前後期的作品風格差異明顯，从中便可看出這一點。康先生再論及，揚雄因在西漢末歸附王莽政權而被長期貶低，認爲不應囿於人格的偏見而否定其文學造詣與貢獻。導言的末尾簡要列舉了研究揚雄所需的、載有揚雄生平傳記的史籍及輯録其辭賦作品的文學總集，並分述其可靠程度。

全書第二章主要梳理揚雄之前的賦之發展概況。首先康先生欲爲“賦”正名。“賦”曾被譯爲“rhyme prose”，“prose poetry”，“poetical description”，“verse essay”。他提出在英語語境中以“rhapsody”這個詞來對應“賦”，這個表達包含了“散文詩”、“詩意描寫”、“韻文”等多重含義。“rhapsode”這個字原指古希臘的吟游詩人，這些詩人常常必須即席唱史詩。當然賦不是史詩，但史詩的恢宏壯闊，吟游詩人即席吟唱，這些都和賦的風格和動詞的意義類似。因此應用“rhapsody”來翻譯“賦”。當然多年之後，康先生現在已拋棄了這種看法，直接把賦翻譯成“fu”。就中國文學史中的“賦”而言，他列舉了高本漢（Bernhard Karlgren, 1889—1978）、中島千秋等幾位漢學家對中國典籍既有的研究，列出其初有賦税、賦予、鋪陳等涵義。在“表現”的這一意義上，又有着誦讀《詩經》中的詩作的通常意義，也可以指自己創作詩篇。“賦”以術語形式首次正式的使用出現在《漢書·詩賦略》中。由此再推出日本鈴木虎雄先生關於賦源於“不歌而誦”的這麼一個政治工具的傳統。基於此舉證漢之前賦在宮廷之上以“不歌而頌”的形式作政教的史實。他所以選用“rhapsody”這個詞來對應“賦”，也正是爲了彰顯辭賦由這一傳統衍生爲一種華美細緻的文學樣式之發展軌跡。至少在許多方面，這兩個名詞所代表的内涵之間是最有相似性的。不過由於賦本身在形式上的複雜性，要用一個明確的定義來界定這種文學樣式是頗爲困難的。故此作者全面回顧檢討了在揚雄之前的賦的發展史，以期在這個歷史語境下，定位揚雄的辭賦作品。接下來作者依時間順序，從《離騷》、《九章》等楚辭作品中分析其作爲賦發展源頭的意義和特徵，而後從荀子的五章“賦篇”以及《佹詩》及《小歌》分析，他强調《荀子·賦篇》的題目是劉向所加，這五篇韻文的謎語部分没有題目，文中也没有提到“賦”字。其

次，他再從政治遊説等説辭的傳統來論述賦的另一個源流，其中《戰國策》是主要的參考文獻。延及漢初，則有劉邦、陸賈、賈誼，再過渡到司馬相如和他同時代如枚乘等一些重要賦家。到了武帝時期，則出現了供宫廷娱樂遊戲而創作的枚臯、東方朔等人。這種誇耀的辭賦創作風氣一直到成帝時期依然存在，這個時期的劉向也作有此類作品。揚雄正是在這種辭賦浮誇風氣達到頂峰的年代下誕生的。

本書的第三章對揚雄的《甘泉賦》和《河東賦》兩篇賦作詳細分析。皇家祭祀在漢代社會中具有重要意義，也經常被作爲文學創作的對象。而賦在漢代趨向於華美鋪張，正好是用來描摹這種浩大場面的理想媒介。康先生首先從《甘泉賦》這篇揚雄賦作中最著名的作品入手，引入這篇賦所寫的場合、祭祀物件和淵源。《甘泉賦》的場合就是在甘泉宫祭祀天神太一。張譚、匡衡奏議甘泉宫的泰畤和河東的後土祭祀應該遷到長安，而汾陰的後土祭祀應該遷到北郊，成帝聽從其建議。在此背景下，揚雄寫下了這篇賦。關於甘泉祭祀的題材，前人已有賦作，只不過現今只存斷簡殘篇。接着作者按照《漢書·揚雄傳》和《文選》中的記載，用英文翻譯了這篇賦的序言、正文及結語。然後對比司馬相如的《大人賦》，詳細闡述文本中的神話幻想、誇張想象等文學藝術手法，並揭示在一片盛情歌頌下，實質暗藏着揚雄曲筆諷諫君主的真實用心。該章的第二部分對《河東賦》的分析篇幅明顯要小於《甘泉賦》，實際上《河東賦》本來的文本篇幅就比後者短很多。作者依然按照《漢書·揚雄傳》將該賦的序言、正文及結語全部英譯，隨後和《甘泉賦》對比，認爲此賦的重點是放在以成帝爲首的祭祀大部隊在祭祀發生之後的行旅過程。與《甘泉賦》着重諷諫祭祀所費奢靡相對應的，此賦主要借行程追懷唐虞之風、殷周之世的古跡，進諫成帝當見賢思齊，再現治世。

全書的第四章爲《校獵賦》和《長楊賦》之分析。該章開頭作者就揚雄在中國文學批評史上被普遍定認爲司馬相如的忠實模仿者的觀點進行反駁，把這二人之間的一些大賦作品都進行了比較。但他也認爲，司馬相如的《上林賦》可能是其中對揚雄影響最大的一篇賦作。皇室田獵的這個大賦主題已被司馬相如發揮到至極，在揚雄《校獵賦》中可看出對他的許多借鑑。接着作者將《校獵賦》全部英譯，並細緻分析了《上林賦》和《校獵賦》在寫作手法和藝術

特色上的異同之處，並着重舉證二賦在相似膚表下的文學描寫差異。末尾又點到揚雄在此賦的結語中借鑑《上林賦》，對君主進行諷勸。這樣就引出了本章的第二部分，一篇幾乎是純粹意義上的諷諫賦——《長楊賦》。作者循例依然是參照《漢書·揚雄傳》和《文選》，對這篇賦的序言、正文及結語進行了全部英譯，爾後對比《校獵賦》，並分析該賦的寫作和思想特色，認爲它除了賦題之外，其實不是對一次田獵過程的描述，而實質上是通過虛構人物的辯論來自覺地達到諷諭之旨。其措詞用語的風格盡顯其對戰國遊説勸諫傳統的恢復和借鑑。

本書的第五章"賦之批評與改革"論述揚雄晚年時雖把注意力從文學轉移到哲學領域，但是對於賦體文學，他並没有停止思考。作者指出，在漢代文學被視作一種内在的修習，不能用現代純文學(belles-lettres)的觀念來涵蓋漢代文學的範圍。漢代所謂"文學"其實統攝了所有的學術、學識和教育，因此學習文學包括了對經學和禮學的掌握和以口頭或書面形式創作的能力。武帝時甚至以此作爲録用官員的主要標準之一。接着作者又講到"辭"在漢代文學中的指涉和範疇，漢代人用"辭"或者"文辭"來指純文學，或任何使用藝術、想象和裝飾性文字寫成的文學。接着再介紹中國上古文學理論中的"文"和"質"的概念淵源。揚雄在其哲學著作《太玄》中就孔子關於這二者的理論作了細緻的延伸，並且聯繫到了文學理論中。他借用道家的自然觀念，指出太過華麗的文字不自然，是柔弱雜亂的。在《法言》中，揚雄的語言觀念非常的現代化，他認爲語言的象徵力量可以表達終極的現實。這個觀點直接影響了揚雄對賦的觀點。賦作爲一種重視文字和形式表現的書寫體裁，假如作者集中使用雕琢華麗的文字，則將扭曲對真實情况的描狀。爲此，他認爲應肯定賦的合法作用——諷諭，主張"詩人之賦"的樸直，而摒棄壯美精妙有餘而説教功能缺乏的那種賦。此章第二部分題爲"失志之賦"，描寫揚雄在正式摒棄賦作爲一種有效的諷諭工具之後，並没有全然停止創作。作者在此列舉並英譯了其《解嘲》與《逐貧賦》二賦。雖然《解嘲》一篇並未冠之以賦名，但仍然反映了許多賦的寫作形式和語言特點。該賦作爲其"詩人之賦"的理念下的一個作品，被他用來作爲申訴忿怨的文學樣式。而最能反映其"詩人之賦"理念的則是《逐貧賦》，由於這篇賦現在僅存於大約編成於宋代的《古文苑》中，

因此其真僞受到懷疑。其最大的特點是完全採用了《詩經》四言體式，猶以其中的"頌"爲標本。由此看出，揚雄至此已把其"詩人之賦"的文學理念徹底具體地實踐到創作中。

全書的第六章也即最後一章節，爲一則簡要的結論，回顧了從西漢桓譚開始，下至東漢、六朝、唐代的一些文學家和文學評論家對揚雄在賦的語言藝術與題材、理念的成就上的讚美。然後和民國初年學界對其貶低的情況作對比，重申了揚雄賦作前後風格的多變。這本身就反映了賦這種文學樣式的內在複雜和多樣性，而揚雄心目中理想的賦的風格、樣式和功能，也導致其後來逐漸擯棄以純粹審美爲目的或缺乏諷諭功能的賦。最後列舉了揚雄賦作中的説辭表達和曲筆諷諫的技藝對西方學者的吸引和啓發。

全書對揚雄生平、着述、思想均有全面之考證，其通過直接、間接地引薦西方及日本學者對揚雄乃至漢賦的研究情況，增廣了中國學者之見聞。作爲美國漢學界較早的一部研究漢賦專題的賦學專著，它集中體現了華盛頓學派之漢學治學理念對中國傳統學術研究方式的衝擊以及吸收，對西方乃至東方漢學界的賦學研究都起到了開創新氣象和啓發後學的深遠意義。

另外，康達維教授也在1982年特别在亞利桑那州立大學出版社出版了一本小書題爲《揚雄的〈漢書〉本傳》(*The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B.C.—A.D.18)*. Occasional Paper No. 14. Center for Asian Studies Arizona State University. Tempe, Arizona: Center for Asian Studies, 1982)，重新把揚雄的賦翻譯了一遍，增加了許多注腳。他在介紹中説明，這次翻譯的目的在於精准地反映出揚雄辭賦的文字詞彙。這種準確的翻譯以及豐富的注釋使得對揚雄文學的研究又前進了一大步。

《羽獵賦》

康達維教授在1972年發表了《揚雄〈羽獵賦〉》的敘事、描寫與修辭：漢賦的形式與功能研究》("Narration, Description, and Rhetoric in Yang Shyong's 'Yeu-lieh fuh': An Essay in Form and Function in the *Hann Fuh*." In *Transition and Permanence: Chinese History and Culture, A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*. David Buxbaum and Frederick W. Mote, eds. Hong Kong: Cathay Press, 1972, pp. 359—377；中譯：蘇瑞隆譯，《漢代宮廷文

學與文化之探微》,79—97頁)。這篇文章刊於《轉變與恒久:中國歷史與文化——蕭公權先生紀念論文集》中。在此文中,他指出賦的敘事順序基本依照狩獵活動本身的次序。賦開始於狩獵的準備,中間描繪了狩獵隊伍的集結、皇帝行列的出現、動物的捕殺、水上表演、文人的參與,最後以皇帝態度的轉變結束。康先生認爲,只有最後兩項似乎與狩獵活動的次序不符,不然的話,整個敘事結構將更爲緊湊。這篇對於《羽獵賦》的分析,試圖呈現以單一方法界定賦的不足。由此我們看到,這篇賦是敘事、描寫與修辭的結合,另帶有一些魔幻與奇妙的色彩。不過,如果有人概括這篇賦的特點,那他得將之歸類於修辭性詩歌。揚雄巧妙地創作了這篇賦,將勸説的意圖隱藏於敘述和描寫之後。這麽一來,賦所具有的修辭性效果大大削弱了。正因爲如此,揚雄到了晚年否定賦是一種有效的道德勸誡方法,而在此之前他曾經是推崇賦之修辭性的主要宣導者。不過,揚雄對賦的否定態度不應阻止我們欣賞他的賦作。

《逐貧賦》

康達維教授曾將《逐貧賦》的英譯本發表在北京出版的英文刊物《中國文學》上(Knechtges, David R. "Early Chinese Rhapsodies on Poverty and Pasta." *Chinese Literature* (Beijing) (Summer 1999): 103—113)。

(七)張衡《思玄賦》

康達維教授的《道德之旅:論張衡的〈思玄賦〉》("A Journey to Morality: Chang Heng's The Rhapsody on Pondering the Mystery." In *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library (1932—1982)*. Hong Kong: Fung Ping Shan Library, 1982, pp.162—182;中譯:蘇瑞隆譯,《漢代宫廷文學與文化之探微》,200—219頁)。是唯一深入探討這篇賦的英文文章。他首先討論張衡之前的以旅程爲主題的賦篇,如屈原的《離騷》,司馬相如的《大人賦》等等,詳盡解釋中國紀行之賦的傳統。然而康先生指出,張衡的作品如果僅僅是《離騷》的模仿品,就没有這麽重要。其重要性在於這篇賦駁斥了賦中騷體詩的那種頹廢鬱悶悲觀的理念。雖然並没有過於自負,張衡的作品表現出的他對於道德秩序的信心確實給人以深刻印象。他

的這種秩序的追求使得他不僅可以從悲觀中解脱釋懷,更重要的是這種追求也可以提供給他去除心中疑問與矛盾的信心的源泉。與早期的騷體詩人不同的是,張衡筆下的人物没有那種優柔寡斷,而是果斷做決定並且確信他的解決方式最終是正確的。此論文强調了文學寫作慣例(literary convention)的運用,分析張衡如何運用前人在紀行賦中使用的文學慣例,重新創造具有自己個人特色的賦篇。

(八)束皙(約264—約302年)《餅賦》

康達維先生在《早期中國有關貧窮和麵食的辭賦》(Knechtges, David R. "Early Chinese Rhapsodies on Poverty and Pasta." *Chinese Literature* (Summer 1999): 103—113)中翻譯了束皙的《餅賦》。另外他的文章《文宴:早期中國文學中的食物》(Knechtges, David R. "A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature." *Journal of the American Oriental Society* 106.1 (1986): 49—63;中譯:蘇瑞隆譯,《漢代宮廷文學與文化之探微》,235—256頁)也翻譯和分析了這篇賦的來龍去脈。他指出對於餅的最詳盡描述是束皙的《餅賦》。束皙學識淵博,爲尚書郎。他負責整理了周墓出土的竹簡文獻。除《餅賦》外,他還寫有《勸農賦》,譏刺了地方勸農官的貪污腐化。此二賦詼諧鄙俗,爲時人所不齒。文中强調了麥這種糧食,説明束皙時代麵粉已成爲餅的主要成分。有些餅由其他穀物(如粱,稻)製成,但至少在3世紀時,麥幾乎已經成爲餅的同義詞。康先生對中國食物有深入的研究,他最近在香港大學的《東方文化》(*Journal of Oriental Studies*) 2012年第45期發表了一篇"Tuckahoe and Sesame, Wolfberries and Chrysanthemums, Sweet-Peel Orange and Pine Wines, Pork and Pasta: The *Fu* as a Source for Chinese Culinary History"("茯苓、胡麻、枸杞、菊花、黄柑和松酒,豬肉和餅:賦爲中國烹調史的文獻來源"),研究蘇東坡和蒲松齡賦中提到的食材和食物。希望不久的將來也將此文譯爲中文。

三、小結

縱觀康達維先生對漢賦的研究,在西方學界無疑是首屈一指的。康先生博通古今,出入中西文學傳統,除了這些對漢賦的研究書籍和論文,他更將

《昭明文選》中全部的賦篇翻譯成精准的英文,奠定了他在西方漢學界屹立不搖的地位。他在1983年出版了第一本賦篇翻譯,題爲《文選:京都之賦》(*Wen xuan or Selections of Refined Literature. Volume One. Rhapsodies on Metropolises and Capitals*. Princeton: Princeton University Press, 1982. xiv + 627pp),長達627頁,涵蓋了《文選》中所有有關京都的辭賦。1987年繼續出版第二本,題爲《文選:祭祀、校獵、行旅、宫殿、江海之賦》(*Wen xuan or Selections of Refined Literature. Volume two. Rhapsodies on Sacrifices, Hunts, Travel, Palaces and Halls, Rivers and Seas*. Princeton: Princeton University Press, 1987. 405 pp)。1996年出版了第三本《文選:物色、志(哀傷)、論文、情》(*Wen xuan or Selections of Refined Literature: Volume Three: Rhapsodies on Natural Phenomena, Birds and Animals, Aspirations and Feelings, Sorrowful Laments, Literature, Music, and Passions*.Princeton: Princeton University Press, 1996),這三本書包含了《文選》全部的賦篇,已成爲東西方學界的必備參考書,並由臺北南天書局再版。除此之外,康先生尚有漢賦史的草稿,我有幸拜讀,獲益良多。我曾多次勸他早日出版,他表示自2010年,他已將賦史的内容融入陸續出版的幾部大部頭的工具書中:*Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*, David R. Knechtges and Taiping Chang 張泰平 eds. (《古代與早期中古時期文學:參考指南》),由荷蘭萊頓著名的漢學出版社Brill出版。

回首前塵,深感師恩浩蕩。在這條艱難的學術之路上行走,我們這些康門弟子雖已離開恩師萬里之外,卻仍不時得到先生的指點與提攜,何其有幸!康先生對學問和教學孜孜不倦,數十年如一日。假如我個人在漢魏六朝辭賦和詩歌研究方面有一絲一毫的成就,都應歸功於康先生多年來的啓發和教導。康先生不僅是一位漢學大師,更是一位良師益友,深得學生愛戴。康先生之學問博大精深,而爲人虛懷若谷,温文儒雅,對學生總是不厭其煩地講解指導,與先生談話總有如沐春風之感。他是西方漢學之巨擘,影響深遠,現在在美國研究漢魏六朝的學者多出自康先生門下。他對多種語言的掌握、對文學作品的敏鋭以及對中國和西方史料寬廣無比的知識,都代表了一代西方漢學的集大成者。

正名·學統·知音：康達維對我的啓發及對美國漢學的影響

魏　寧（Nicholas Morrow Williams）

我讀本科的時候，面對將來的職業選擇一直猶豫不决。我是哈佛大學數學本科畢業，從高中以來，一直喜歡解決數學題，每次運算完畢，都有一種神清氣爽的感覺。雖然如此，我總是不能想像自己成爲一個專業的數學家。純粹數學是很獨特的領域，它佔用你全部時間；做專業數學家就没時間做其他事情。我仔細一想，這樣的工作也許並不適合，我從小愛好各種文學藝術，不希望自己被監禁於一種職業。再者，我特别喜歡學外語，在學習的時候，在眼前就仿佛展開一個新世界，涉及很多其他的領域，因爲每個語言都是人類創造的，語言共同反應人類與文明的歷史。我越學習數學，越覺得領域太窄，也許是因爲自身能力不足以欣賞到它的幽微之處。

雖然我没有自信獻身於數學，使我猶豫不決的是，我那時又覺得文科太缺乏學術的嚴謹性（intellectual rigor），特别是學習文學的人——至少我那時候所認識的學習文學的人——經常會離開文本的研究，迷失於抽象的理論，提出很極端古怪的想法。他們名義上是研究外國文學，實際上卻在不斷地重複自己的興趣與預見。到了四年級的時候，我已經開始學習中國語言與文學，可是該從哪個角度研究則一點想法也没有，更不知道有"漢學"這種學

作者單位：香港浸會大學孫少文伉儷人文中國研究所

科。我對中國文學有一些很深刻的印象,但從没想過去研究中國文學。在那時候我一邊想轉到文科,一邊不願意放棄理科。結果,快要畢業的我仍然猶豫不决是否堅持走學術的路,甚至還考慮過轉到比較可信賴的職業:像我父親和祖父那樣做律師。

在這種情况下,我在2002年9月份第一次見到康老師,他長年任教於華盛頓大學西雅圖分校,恰巧那年他來了哈佛做一年訪問教授。我選讀他"漢代文學"課的時候,並不是因爲特别對漢代文學感興趣,那時候自己對中國文學史的了解很粗略,對漢代文學也没有很清楚的概念。不過我對康老師的名氣,早已有耳聞,心裏很想試聽他的課。

那一天我還記得:研討室裏只有十幾個學生,除了我以外都是研究生。我們一坐下來,康老師就分發一册厚重的講義。匆匆一看,發現全是書録,列出幾百個書名。書名當然有中文英文的,但出乎意料的是,連法文、德文、日文等其他語言的書籍也出現不少次。至於康老師開始講課的時候,印象也很特别。他介紹漢代文學的時候,出發點不是歷史背景,也不是文學傳統,又不是自己的感想,更不是文學理論。他首先講的是"學統":歷代研究漢賦的學者、專著與其他文獻。他把課程放在這種學術傳承的系統裏看待,我們馬上就很清楚原來新的研究要奠立於過去研究之上。這種研究風格有一種系統性,比較接近於自然科學的方法。我那時候不知道,但這點也許跟他的背景有關係:他開始學習中文之前,本來想做化學家。而對以數學爲專業的我來説,他的很科學的方法自然有頗大的吸引力。

我那天很快就發現,在康老師的研究思路中,以往的學術佔有非常重要的地位。比如,他給我們講漢代文學的時候,很重視法國學者吴德明(Yves Hervouet, 1921—1999)。吴德明對司馬相如生平及作品的研究很精彩,應該算是研究漢賦的必讀書之一。吴氏不僅寫了一本專書《漢代宫廷詩人:司馬相如研究》,他也把史記的司馬相如傳譯成法文了。吴德明是很嚴謹的學者,他對《漢書》本和《史記》本之間的異文,相如賦中的聯綿詞用法等難題均有深入研究。康老師建議學生們讀吴德明的學術論文,當然是對的,但現在回想,康老師從吴德明的專著開始講課也很獨特,是典型的康老師。我們從這個例子可以認識到康老師研究方法的一些特點。

對康老師來説,漢學家肯定要學懂法文,因爲20世紀很多寶貴的漢學研究例如吴德明的論著文章都以法文發表,包括著名期刊《通報》的很多文章。其實,法國有悠久的學術傳統,過去所有的歐美學者,不管研究領域是甚麽,都會學法文的。今天大多數做文科的學者還會學一點法文,但遺憾的是,最近學術界不太重視法文,特别是漢學家,越來越忽視中文以外的外語。當代很多漢學家看不懂吴德明的文章,甚至看不懂20世紀两位偉大的漢學家伯希和(Paul Pelliot, 1878—1945)和馬伯樂(Henri Maspero, 1882—1945)。康老師就不一樣:他認爲漢學是一種國際學科,有價值的文章都要看,無論語言;法文、德文、日文文章都要看。如果俄國或葡萄牙有漢賦的專家,康老師也應該會願意學俄文和葡文。語言學習要下很多功夫,但同時可以開闊眼界,從最廣大的角度去研究中國,也有利於國際漢學的發展。這點一直很喜歡學外語的我當然産生共鳴。

當然,法文本身不是關鍵:有的漢學家不懂法文也許不會影響他們的研究成果。關鍵是,即使很難見到的,即使是外文,跟研究對象相關的資料都儘量要看。這是康老師研究方法的一條大原則。

康老師特别强調吴德明的研究也有另外一個很奇怪的地方。我那時候没有注意到,但現在覺得很有趣。吴德明是很好的學者,但在司馬相如研究方面,最有影響的西方學者不是他。不言而喻,當然是康達維。《文選》的翻譯,康老師用一些新穎的方法,找出跟漢賦絢麗的語言相對應的英文詞;在其他的論文中,他對司馬相如的語言和影響提出很多寶貴的想法。他在西方漢賦研究的貢獻已經獨一無二,所以給年輕同學講課的時候,要是從他自己的研究開始,就很自然,實在没必要仔細討論前輩學者的貢獻,但康老師的研究方法就是這樣。

康老師很重視漢學的歷史,可能是因爲他知道我們研究《文選》,或其他古代文獻,必須依靠很多前輩的學術作爲我們和古人之間的中介。我們讀古代文獻,要通過前人的學術成果去讀。即使直接看原文,我們對它的理解還要依靠衆多傳注、翻譯、字典等學術工具。所以康老師在介紹主要西方學者之後,他就談主要文獻和文本。康老師特别强調原文的重要性,但同時鼓舞我們儘量找其他的參考書。研究漢代文學,當然要讀《文選》,但康老師還會

要求學生們用各種各樣的傳統學術資料,從李善注到王念孫的《讀書雜志》都會讀。跟康老師學習的人都會很清楚,要研究古代文學,一定要從可靠的文本開始,參考主要的注釋本,看其他的論文及翻譯。康老師很重視現代歐洲和日本的學術也屬於同樣的動機。他要看所有的有水平的學術,無論是哪個時代,哪個國家的。

如此可以知道,康老師先介紹前輩學者吴德明,决不是偶然的,而是和他的研究方法有密切關係。他一直提醒學生和同事,要注意到過去學者的貢獻,重視漢學這門學科的歷史。現代學者能做出新的貢獻,都是依賴這個悠久的"學統"。這個學統連結古代的注釋家,早期歐洲譯者和傳教士,康老師和學生們。

對二十一歲的我來説,康老師這種研究方法是非常新奇的。當代美國教學界平時以個人創意爲主,我們基本上相信學習是次要的,個人創造才是主要的。研究文學的人常常會以自己的角度爲主,努力找出新穎的解讀方法。研究中國古典文學的外國人大多知道他們需要學習一點文獻學、訓詁學之類作爲學術基礎,但也不過是研究的前提而已,學術的重心還是在詮釋者的創意。例如康老師獲得博士學位前一年,一位有名的文學批評家發表了一本書,主張一首詩的主人公不是它所描寫的人物,更不是作者,而是讀者;研究一首詩就相當於研究它給讀者的效果。具有非常强的創意性的解讀方法在七八十年代越來越流行。

康老師不一定反對這些新的研究方法,只是認爲我們先要讀懂原文,才能開始討論它的深層意義。如果我們没有讀懂,我們的翻譯不對,就無資格討論。我們研究古典文學的前提是看懂它的意思,但這個條件很難達到。在"Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature"(《玫瑰還是美玉——中國中古文學翻譯中的一些問題》)中,他這樣解釋他的研究方法。第一,他主張翻譯也應該看成高級學術[①]。第二,他的翻譯方法比較

① "...translation, if done properly, is a form of high-level scholarship that is as rewarding and valuable as other forms of scholarly endeavour." "Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature," In *Institutde of Chinese Studies Visiting Professor Lecture Series (III)*《中國文化研究所訪問教授講座系列(三)》, Hongkong: The Chinese University of Hongkong, 2013, p. 2.

"philological",這意味着,"爲了懂文本的意思,我得先儘量理解它的逐字意義"①。康老師把漢學看成一種學科,它跟philology有密切的關係。philology没有固定的中文翻譯,相當於中國的"考證"或"樸學",包括中國傳統的學科,如音韻學、訓詁學、校勘學等。用這些方法理解古代文獻,只是爲了理解它的逐字意義。比如,康老師解釋他如何去翻譯鮑照《舞鶴賦》,説明譯者先要了解鶴這動物的鳥類學特色與文化意義。他不僅研究鶴在中國文化史的意義,也參考其他國家的鶴形象②。他給我們解釋,他的翻譯方法很辛苦,甚至:"我很可能是世界最慢的譯者,但我根本没有其他的辦法。"③

康老師整個研究方法就跟翻譯有密切的關係。這篇論文解釋了他的一些翻譯選擇,他的翻譯包含很多學術性的功夫:翻譯與學術是分不開的。兩者都有共同的目的,就是理解原文的意思。他一直强調翻譯每一個字,都要正確,這一方面他跟儒家思想應該很有共鳴。孔子曾説過:"名不正,則言不順;言不順,則事不成。"貫穿着康老師的學術正是這原則:"正名"。這種正名工作是跨文化的正名,用英譯的方法給中文詞語下越來越精確的定義。

不理解原意,怎麽從事文學研究?這樣説,讀者也許會以爲這個態度是學術界的常識。但實際上,不是所有的學者都同意,翻譯應該忠實於原著。康老師在同一篇文章舉例,有人把杜甫詩句"新人美如玉"譯成"Another maid he took to wife. / Sweet as a lily or a rose."④這樣翻譯就相當於把玉譯成玫瑰!這樣的錯誤,譯者並非不知,而是喜歡奇思異想所致。他知道杜甫的意思是美玉不是玫瑰,但他覺得玫瑰對英文讀者更好聽。如此做當然不對,因爲"玫瑰"根本不可能讓讀者知道原文的情味。詩人的工作是語言工作,比喻是他最有效的工具之一,而譯者把石頭换成花是歪曲原意。

再舉一個康老師没提到的例子:一位有名的漢學家把《詩經·野有死麇》

① "What this means is that in order to understand what the text says, I first must gain as accurate an understanding of the literal meaning as I can." "Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature," p. 3.

② "Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature," p. 17.

③ "I probably am the world's slowest translator, but I don't know how to do it any other way." "Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature," p. 22.

④ "Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature," p. 16.

的一句“有女如玉”譯成“a maiden white as marble”。我第一次讀這翻譯，還是學生，不知道原文是甚麼。那時候以爲這個美女是屍體，因爲“white as marble”是“像大理石樣白净”的意思，英文裏大理石很容易聯想到大理石做的墳墓。雖然譯者想作歸化的翻譯，讓譯句順暢，容易被外國讀者接受，但卻適得其反，譯文歸化到這程度根本無法理解原意。類似的譯法很普遍，連很嚴謹的譯者偶爾也會出這樣的差錯。所以康老師的翻譯原則真的很重要，值得所有漢學家學習。

康老師的翻譯及研究方法當然不是唯一的方法。研究文學作品，也需要其他方法；純粹 philology 是不夠的，我們有時候也需要比較文學、文學理論、歷史、美術史等學科。但 philology 必不可少，也是對漢學將來的發展最有用的方法，因爲我們理解原文的逐字意義，才能學到新的東西，擺脱現代世界觀的框架。

康老師對中國文學、翻譯和學術的態度非常有趣，讓二十一歲的我啓發良多。我很樂意用如此嚴謹的方法探討中國古典文學，一年後就決定到華盛頓大學跟康老師讀博士。到西雅圖後，康老師和康夫人張台萍博士都非常歡迎我的到來。我在華大收穫極大，除了康老師的研討班以外，還有機會探知其他漢學領域。華大歷來是培養漢學家最好的學府之一。康老師也是華大本科和博士畢業（雖然碩士在哈佛），得到導師衛德明（Hellmut Wilhelm，1905—1990）和其他教授的指點。而60年代的華大，漢學家輩出，師資更有蕭公權（1897—1981）等重要思想家。

華大的亞洲語言及文明系歷史悠久。在19世紀末，華大已經提供梵文教育，1926年開始教授中文課程。除了研究亞洲文學及其他文化現象的教授之外，系裏也有語言學家。中文的音韻學正是它的特長，堪稱美國中文音韻學研究的重鎮。比如説，康老師在華大念書的時候，他的中文老師李方桂乃20世紀研究上古音最有成就的學者之一。我在華大的時候也有機會跟年輕學者韓哲夫（Zev Handel）修音韻學，特别是上古音與中古音的擬構。這方面的研究雖屬語言學，但對我們研究古代文學的人也非常有用。華大到今天還要求研究生都修音韻學，真是非常難得，反觀美國其他大學現在已不給漢學家提供這方面的課程了。在康老師看來，音韻學是所有的漢學家的必修課，研

究古文獻的人一定得知道它們的讀音。康老師在亞洲語言及文明系的同事還有其他很優秀的漢學家，如鮑則岳（William Boltz，出土文獻與文字學專家），還在給研究生教授這方面的課程。可見，亞洲語言及文明系提供比較全面的漢學教育，包括基本方法音韻學、文獻學、文字學等，結合起來即是所謂"philology"。

博士學位的路程比我想像的難，到2010年才讀完博士，受聘於香港。我的主要研究對象是六朝文學，繼續用philology和其他的方法嘗試理解古代文獻。我從來没後悔做康老師的學生，因爲我非常贊成他的學術原則。要正確理解古典文學作品並非易事，但它值得做，更是我們學科的高尚目標。我選擇這職業跟康老師給我的啓發有緊密聯繫。如將來有所成就，全賴康老師及華大的"學統"。

從康老師那裏得到啓發的學生不可勝數，他1968年得博士學位以來，孜孜不倦地指導研究生，有幾十個弟子現在任職世界名牌大學，包括康奈爾大學、亞利桑那州立大學、新加坡國立大學等。康老師的弟子當然以忠實翻譯著稱。但更有趣的是，他們的研究領域不一定跟他一樣，有的研究唐代，有的研究古代，有的研究小説，有的研究思想史。我們跟康老師學習的時候，他對我們的翻譯很嚴格，對我們的研究方向則很開放，鼓勵我們研究新的問題。

康老師的研究方法受到美國學術界的肯定。在四十多年的教學活動中，他發表過十本專書，在2006年當選美國國家人文與科學院院士。當代漢學家每次談起中國中古文學，一定會提到康老師的翻譯與著作。他可説是美國最有名的漢學家之一。

康老師對漢學界的影響，主要途徑當然是他的著作。從衆多論著中，我想挑出兩種談談，就是《文選》翻譯及其他的參考書。康老師的三册《文選》翻譯從1982年到1996年陸續出版，預期再出三册，一共六册完成[①]。康老師的

---

① *Wen xuan or Selections of Refined Literature*, Volume One: *Rhapsodies on Metropolises and Capitals* (Princeton: Princeton University Press, 1982); *Wen xuan or Selections of Refined Literature*, Volume Two: *Rhapsodies on Sacrifices, Hunts, Travel, Palaces and Halls, Rivers and Seas* (Princeton: Princeton University Press, 1987); *Wen xuan or Selections of Refined Literature*, Volume Three: *Rhapsodies on Natural Phenomena, Birds and Animals, Aspirations and Feelings, Sorrowful Laments, Literature, Music, and Passions* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

《文選》翻譯已經公認爲西方漢學的巨著。它的特色貫徹了康老師的"正名"原則。以往辭賦及《文選》英譯,大多只譯出大意而已,但康老師對每一個字的本意及含意都不放過。《文選》翻譯的貢獻非常大,在此只能舉幾個例子概括它:第一,辨識名詞;第二,翻譯聯綿詞;第三,解釋文化歷史背景。

第一,鳥類、動物、植物、玉石等自然科學方面名詞,加上建築、兵器、服裝等術語是翻譯古典文學的最大挑戰之一。歷代學者經常會用模糊的概括翻譯,比如所有的寶石都譯成"玉",甚至認輸而直接以漢語拼音翻譯,這等於不翻譯。比如司馬相如《子虛賦》有列舉寶石的這一段:"其石則赤玉玫瑰,琳瑉昆吾。瑊玏玄厲,碝石碔砆。"[①]這裏面提到八種不同的石頭,幾乎都是漢英辭典中找不到的。康老師不但爲每種石頭都找相對的英文詞,他還在注腳裏證明其翻譯的依據。這樣的翻譯已不是純粹翻譯,是一種學術。

第二,聯綿詞是語言的難題,過去西方學者在這方面很草率,只用一個形容詞翻譯一個聯綿詞罷了。但《文選》裏的作品,特别是辭賦家如司馬相如,很講究聯綿詞的用法。康老師以訓詁學探討聯綿詞所構成的字義,並運用音韻學找出原音,那就可以很仔細區分各種聯綿詞的不同含意,避免混淆。到翻譯的時候,他又找出很有特色的英文詞語相配。康老師大致解決了聯綿詞的翻譯難題,他的貢獻實可看作學術界劃時代的進步[②]。

第三,康老師認爲《文選》的作品是中古時代文化與歷史背景下的產物,所以他的翻譯都會提供很多背景資料。如上面已提到,他的注腳非常豐富,每當遇到中古時代特有的東西,他一定會加注解釋。每一册《文選》譯本還爲所選的作家加一小傳記,清楚説明寫作情況等重要信息。作爲翻譯,這些資料都非常有用,可以幫助讀者欣賞每個作品的歷史背景。尤其對學生和其他的漢學家,這些資料非常寶貴,會有很多新的研究綫索在内。

---

①《文選》,上海:上海古籍出版社,1986,卷七,350頁。英譯參看 *Wen xuan or Selections of Refined Literature*, Volume Two, p. 57:"Of stones there are: / Red jade, rose stone, / Orbed jades, vulcan stone, / Aculith, dark polishing stone, / Quartz, and the warrior rock."

② 康老師另有一篇很精彩的論文專門解釋他的譯法:"Problems of Translating Descriptive Binomes in the *Fu*," *Tamkang Review* 15.1—4 (1984—1985), pp. 328—347;中文翻譯:《賦中描寫性復音詞的翻譯問題》,康達維著,蘇瑞龍譯,《康達維自選集:漢代宫廷文學與文化之探微》,上海:上海譯文出版社,2013,135—156頁。

其實,評價康老師《文選》的學術貢獻,不能忽視譯本的教學功能。它非但是翻譯文學,同時也是漢學課本,很多人從它學會了漢學的基本方法。康老師有慷慨精神,他的很多研究成果主要目的是幫助其他學者做研究。因此,他對漢學界的貢獻可説難以估量。這點從另一個研究計劃最容易看出,最近他跟夫人張台萍教授也開始了另外一項大型參考書的編寫工作:《古代與早期中古时期文學:參考指南》(*Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*),預期共出四册。這本書的前身是康老師四十多年教學經驗積累下來的資料。我們研究生上他的課,每週都會收到很厚的講義,而每個講義都是他自己編的,包含很多寶貴資料。今天《古代與早期中古时期文學:參考指南》已開始出版,非康老師的學生,還能看到他過去講義的内容,是漢學界一大樂事。

説康老師給學生們和讀者們的幫助,並没有完全道盡他的影響力。也有一些潛層的影響,外行不容易注意到。比如説,在美國出版的漢學著作裏,作者在前言裏經常會感謝一個人的幫助,這個人雖然不是編輯或其他負責的專家,但會幫作者改寫書稿、糾正翻譯,而這位常被答謝的人就是康老師。他是很慷慨的學者,他會自願糾正其他學者的書稿,没有任何實際的目的,只是希望提高漢學研究的質量而已。我還在西雅圖的時候,有一天中午見到康老師,他説他整個上午忙於看一個歐洲學生的翻譯。那學生不是他負責的,也没有任何個人關係,連翻譯的領域也跟後代佛教有關,根本不是康老師的主要研究領域,但他還是願意用半天修改。這是其中一個例子而已,康老師還一直忙於很多類似的工作。他簡歷上完全没提到這樣的工作,没有正式的讚譽,但很多漢學家都應該鳴謝康老師給他們的這種幫助。

康老師在很多方面都使中國文學的英文翻譯更精確。美國學術界最近半個世紀有一種趨向,從比較理論化的方向研究文獻,有的學者不太重視翻譯,認爲只要譯出大意。康老師的翻譯可以證明每個詞都很重要,"正名"才能了解到中國古典文學的真相。西方漢學界當然也存在一些不同的傾向,比如一些理論性或社會學性的研究方法,康老師不能代表所有的當代漢學研究,可以肯定的是,其他的漢學家都知道他的翻譯,受到他的影響、指導及鼓勵。

跟康老師學習的過程中,最深刻的影響是他如何强調正確翻譯的責任。這個責任跟"正名"概念一樣,有倫理道德的一面,也許可以看成對作者的責任。對康老師來説,古代辭賦並不是什麽抽象的文本,而是歷史人物所寫的,我們讀他們的書就好像在聽他們的聲音。因此,作學術的最高境界可以叫"知音",是聽到古人的聲音。從這個角度看,研究中國古典文學並不容易。正如劉勰説過:"知音其難哉!"他的難在什麽地方呢?就在於理解每個字的意思:"夫麟鳳與麏雉懸絶,珠玉與礫石超殊,白日垂其照,青眸寫其形。然魯臣以麟爲麏,楚人以雉爲鳳,魏氏以夜光爲怪石,宋客以燕礫爲寶珠。形器易徵,謬乃若是;文情難鑑,誰曰易分?"可以看出《知音》篇是《玫瑰還是美玉》的前身。劉勰很明白讀書之難,了解抓到逐字意義的重要性。但劉勰也知道我們很容易犯錯誤,把字意混淆。如果我們堅持努力,還是可以了解:"沿波討源,雖幽必顯",但單靠努力不見得足夠,我們還需要明亮的眼睛和敏慧的心思:"故心之照理,譬目之照形,目瞭則形無不分,心敏則理無不達。"康老師是目瞭而心敏的"知音",教導很多美國學生如我等怎樣研究、如何翻譯,才能聽見中國文學的本音。"知音其難哉!音實難知,知實難逢,逢其知音,千載其一乎!"

博學審問 取精用弘

——美國漢學家康達維教授的辭賦翻譯與研究

馬銀琴

在中國文學史上，最難讀的一類作品，莫過於以鋪彩摛文而著稱的漢賦。蹤凡在評價龔克昌教授的《全漢賦評注》時説過："漢賦的艱深晦澀將會使注釋者步履維艱，非有深厚的國學功底與無私的獻身精神而不敢動手。"[①] 本土學者尚且如此，母語非漢語的西方漢學家們遇到的困難和問題必然更多。對他們而言，理解古代辭賦家爲"極聲貌以窮文"而使用的大量艱深、晦澀辭語已很困難，而要準確把握辭賦"言務纖密"、"理貴側附"的細微之處尤屬不易。儘管如此，美國華盛頓大學東亞語系的康達維（David R. Knechtges）教授通過幾十年堅持不懈的努力，仍然成功跨越時代、文化以及語言帶來的鴻溝，在辭賦翻譯與研究領域作出了巨大的貢獻。

一、康達維教授的辭賦翻譯

西方漢學家對於中國文學的研究，一般都是從翻譯開始的。20世紀初，《文選》開始受到西方漢學家的關注。致力於辭賦翻譯與研究的西方漢學家，

作者單位：中國社會科學院文學所

① 蹤凡，《龔克昌先生漢賦研究述評》，《陰山學刊》2006年3期。

有英國的亞瑟·韋利(Arthur Waley)、德國的何可思(Edward Erkes)、奧地利的贊克(Erwin von Zach)、美國的海陶瑋(James Robert Hightower)、馬瑞志(Richard Mather)、吴德明(Yves Hervouet)、傅德山(John D. Frodsham)、華滋生(Burton Watson)和侯思孟(Donald Holzman)等。其中,海陶瑋(1915—2007)於1957年發表在《哈佛亞洲學報》(*Harvard Journal of Asiati c studies*)上的《〈文選〉與文體理論》(The Wen Hsuan and Genre Theory)一文,很受康達維教授推崇:"這篇論文主要部分還是他對《文選》序的精確翻譯和詳細注解。海教授的這篇論文爲中國文學的翻譯樹立了一個典範,他也是第一位研究中國文學的學者,能在翻譯的同時也提供以訓詁學爲基礎的詳細注解。他在注解中不但能説明每個典故、特殊詞語的正確出處和來源,而且也翻譯了他所引述的相關詞句,此外他對蕭統在《文選》序提到的各種文體名稱都能提供詳細的資料和來源。"①

深受海陶瑋教授的影響,從20世紀70年代起,康達維教授就開始致力於《昭明文選》的英譯工作。他計劃將六十卷的《文選》全部譯爲英文,分八册由美國普林斯頓大學出版社出版。到目前爲止,前三册已經出版,分别是:《昭明文選英譯第一册:京都之賦》(1982),《昭明文選英譯第二册:祭祀、校獵、行旅、宫殿、江海之賦》(1987),《昭明文選英譯第三册:物色、情志、哀傷、論文、音樂之賦》(1996)。這三册譯文,涵蓋了《文選》中所有的辭賦,被漢學界公認爲譯文最精當、考據最詳實的譯本。在第一册出版之後,加拿大學者白潤德(Daniel Bryant)曾經這樣評論:"這是一本應該立即被每一個對前現代中國文學有嚴肅興趣的學者擁有的書,一旦獲得,它將是此人藏書中最常參考諮詢的書之一","反復抽樣檢查,也提不出一行人們能夠合理争議文本誤讀的地方"②。這無疑是一個極高的評價。

康達維教授是如何做到這一點的呢?《玫瑰還是美玉——中國中古文學翻譯中的一些問題》③一文,道出了其中的秘密。該文是康達維教授從事辭賦

① 康達維,《二十世紀的歐美"文選學"研究》,《鄭州大學學報》1994年1期。

② 白潤德著,許淨瞳譯,《評康達維英譯〈文選〉第一卷》,《古典文獻研究》第十四輯,2011年6月(原載於《哈佛亞洲學報》第44卷,第1期,1984年,249—257頁)。

③ 康達維著,李冰梅譯,《玫瑰還是美玉——中國中古文學翻譯中的一些問題》,趙敏俐、佐藤利行,《中國中古文學研究》,北京:學苑出版社,2005,26—44頁。下文出自該文的引用將不再一一標注。

翻譯幾十年的經驗之談,同時也是其翻譯理論的集中展現。

在文章中,康達維教授對翻譯工作進行了重新定位。他説到翻譯中國中古文學時常常會遇到一些"圈套和陷井","如果譯者能認破這些圈套和陷井,並盡力避免的話,翻譯就不會是人們通常認爲的是一種可悲和可卑的文化活動。我甚至認爲,如果譯作適當的話,翻譯本身是一種高水準的學術活動,和其他學術活動具有同等的學術價值。"正是基於"高水準的學術活動"這一定位,他對翻譯家所應具備的能力也提出了基本的要求:"若想翻譯中古文學的作品,譯者首先要熟悉這一時期全部的文學體裁……爲了能夠充分瞭解這些文類,以及如何着手翻譯這些作品,我花了很長的時間研究這些文類的歷史和背景,以充分瞭解其文體結構和風格","而大多數的詩文,尤其是賦這類文體,使用了許多生僻的詞語、專門用語及複雜的表達形式。因此,我認爲在翻譯中古文學作品之前,最基本的要求之一就是譯者必須具有充實的聲韻學、文字學基礎"。

追溯康達維教授的求學之路可知,高中最後一年時,他對中國文化産生了濃厚的興趣,於是考入美國漢學研究重鎮——華盛頓大學遠東學系,開始系統地學習中國語言、歷史及文學;1964年大學畢業後,獲威爾遜總統獎學金,赴哈佛大學攻讀碩士學位,受業於著名漢學家楊聯陞、海陶瑋教授;一年後完成碩士學業,複回西雅圖華盛頓大學,師從德籍漢學家衛德明教授(Hellmut Wilhelm,1905—1990)攻讀博士學位。衛德明教授爲德國著名漢學家衛禮賢(Richard Wilhelm,1873—1930)之子,出生於中國青島,熟悉中國傳統文化,專長於中國文學與歷史研究,被康達維教授稱爲當時"對於漢學學術研究有着最全面的瞭解"的學者。除了衛德明教授之外,當時的華盛頓大學,雲集了一批來自歐洲、中國的著名學者。其中就有將"中國和西方這兩個偉大的學術傳統"以"無與倫比的"方法結合起來、以《中國政治思想史》蜚聲海内外的學者兼詩人蕭公權,康達維的中文啓蒙老師、被視爲漢語歷史語言學先驅之一的著名語言學家李方桂,以及"熱心於讓學生瞭解語言中的文化"的語言學家嚴倚雲[①]。嚴倚雲是著名學者兼翻譯家嚴復的孫女,曾先後在西南

---

① 康達維教授對華盛頓大學諸位學者的評述,詳見《華盛頓大學漢學研究與中國和歐洲的淵源》,《國際漢學》2011年1期。

聯大、北京大學任教。蕭公權與李方桂，在抗日戰爭時期就與陳寅恪、吴宓一起被稱爲燕京大學"四大名旦"，均接受過西方學術的嚴格訓練，又具有深厚的國學功底。從1960年開始，康達維教授就接受他們的啓蒙與引導。至1968年，當他以"Yang Shyong, the Fuh, and Hann Rhetoric"（《揚雄辭賦與漢代修辭》）爲題通過論文答辯，獲得博士學位時起，他無疑已經具備了從事中古文學作品翻譯所必須具有的"充實的聲韻學、文字學基礎"①。

與那些具有東方主義傾向的西方漢學家不同，康達維教授始終堅持語言的準確性是翻譯的基本要求。"我翻譯的方式以及在翻譯的過程中，極爲注重語言的結構和文字的差異，爲了能夠充分瞭解文章的内容，我首先要盡可能準確地理解字面的意思。"因此，康達維反對所謂的"自由式翻譯"，認爲"忠於原詩原文的翻譯遠勝於自由形式的翻譯"，並進而提出："要把漢詩譯成英語的譯者，不應該創造所謂東方化了的漢詩版本，而應該盡可能保持原詩中的修辭和用語。"羅賓遜（G. W. Robinson）在翻譯王維詩句"松下清齋折露葵"時，把"露葵"翻譯爲"the dew's new sunflowers"。實際上，"sunflower"是原産於北美洲的植物，至哥倫布發現新大陸以後才傳入中國，最初被稱爲"丈菊"，其後才有了"向日葵"這一名稱，因此"向日葵"一名所指代的植物，不可能出現在唐朝的詩句中②；而且，"露葵"作爲植物專名，其中的"露"字不應該另外譯出。康達維教授以此爲例，説明了語言準確性對於翻譯的重要意義："'露葵'一詞並不比'向日葵'缺少詩性。作爲一名譯者，無論是不是文字、語言學家，都不應該把新大陸的向日葵提前移植到中古世紀的中國花園裹，而造成時光倒置的現象。"

同時，"翻譯的準確性，並不表示要犧牲文字的可讀性"。相反，康達維教授十分重視漢語詞彙本身的節奏與音樂感，並努力使這種和諧的音樂感在譯

① 這篇博士論文後修改爲 *The Han Rhapsody：A Study of the Fu of Yang Hsiung（53B.C.-A.D.18）*（《漢賦：揚雄賦研究》），於1976年由英國劍橋大學出版社出版。在撰寫博士學位論文時，康達維就翻譯了《漢書》揚雄本傳的全文，作爲論文的一個部分。1982年，爲紀念蕭公權教授，康達維在亞利桑那州立大學出版社出版了《揚雄的漢書本傳》（*The Han shu Biography of Yang Xiong(53 B.C.—A.D.18)*, Occasional Paper No. 14, Center for Asian Studies, Arizona State University, Tempe, Arizona：Center for Asian Studies, 1982）。

② 犯這種錯誤的不只羅賓遜一人。《漢語大詞典》在解釋"葵"即"向日葵"的義項時，即引杜甫《夔府書懷四十韻》中的"賞月延秋桂，傾陽逐露葵"爲例。

文中得以複現。其中最具代表性的嘗試，就是對漢賦中聯綿詞（即被他稱之爲“描寫性複音詞”）的翻譯。聯綿詞本身就是漢語語法研究中的難點，在聯綿詞中，單字只作爲表音的符號而存在，聯綿詞的詞意與單字並無必然的關聯，因此，同一個聯綿詞，往往會有多種不同的寫法。面對這些詞，歷代注家往往只是採用模糊的方式規定其意義範圍，而不是精確地解釋。因此，當充斥着聯綿詞的漢賦被擺放在西方漢學家眼前時，如何翻譯成爲最大的難題。曾經翻譯了《文選》大部分内容的奧地利漢學家贊克就説：“通常注家只滿足於做一種籠統的改寫，例如‘相視貌’，而無更詳盡的説明……究其原因，顯然是中國人自己没有完全明白其意義。”而吴德明在詳細研究這些“描寫性詞彙”之後説：“這些詞彙給人的深刻印象是無法確切翻譯的……由於語法和語言學的限制，在組合成的描述譯文中，無法以一種與它們固有的涵義相吻合的方法來翻譯這些複音詞。”[①]

面對這些被諸多翻譯家視爲語義模糊、無法翻譯的複音詞，康達維教授進行了積極的嘗試。他注意到了聯綿字的讀音與其意義之間的關聯：“翻譯賦的時候應該特别注意注家所標注的注音，因爲注音常常爲理解詞的意思提供重要的綫索。同時，注音也可能幫助我們區别那些由相同語素構成的複意詞。”[②]在此基礎上，他採用了卜弼德（Peter Boodberg）提出的用兩個英文單詞來表述複音詞的方法，“希望通過雙聲或同義重複等方法實現漢語詞彙原有發音的和諧效果”。這種譯法的實際效果如何呢？我們通過原文對照來看看他對《上林賦》的一段翻譯：

洶湧澎湃　Lifting and leaping, surging and swelling
滭弗宓汩　Spurting and spouting, rushing and racing
偪側泌瀄　Pressing and pushing, clashing and colliding
横流逆折　Thwartly flowing, bending back
轉騰潎洌　Wheeling and rearing, beating and battering

① 贊克與吴德明的觀點，均轉引自康達維，《賦中描寫性複音詞的翻譯問題》，蘇瑞隆譯，《康達維自選集：漢代宫廷與文化之探微》，上海：上海譯文出版社，2013。

② 康達維，《賦中描寫性複音詞的翻譯問題》，147頁。

滂濞沆溉　Swelling and surging, upset and unsettled
穹隆雲橈　Loftily arching, billowing like clouds
宛潬膠盭　Sinuously snaking, closely cohering

這一段譯文,在充分表述原文文意的基礎上,有效地複現並傳達了原文聲韻和諧的音樂性。無怪乎白潤德會這樣説:“他的目標一開始就是信,而不是達或雅,但事實上,他的翻譯並不是平淡乏味的淵藪,大量的精力和想象力投注其中,不僅成功地傳達了原文的文學感覺,而且表達了詞語獨具特色的許多節奏和愉悦。”[①]在《賦中描寫性複音詞的翻譯問題》一文中,康達維教授説:“在嘗試翻譯《文選》的過程中,我瞭解了許多這一類的詞彙。在接下來的翻譯中,我打算爲那些更疑難的聯綿字做注,並最終將這些注釋彙編成一部詞典,以期提供有關音韻學、詞源學的資訊,以及它們在賦中的各種用法和含義。”[②]這無疑是一個讓人充滿期待的學術計劃。

熟悉中國古代文學作品的人都知道,中國文學之難讀,除了語言、文字本身的多義性之外,還有一個重要的原因就是這些語詞往往蘊含着深厚的歷史文化。在哈佛跟隨海陶瑋教授學習的過程中,康達維教授就對中國文字的文化内涵有了自己的認識:“我發現念中文不只是語言上的學習,不僅是純粹文法上、詞彙上的探討,更重要是察覺西方與中國文化上的差異。”[③]因此,“儘管可以理解一行詩的字面意思,也能理解其中的語法功能,甚至可以重新擬構它們在中古時期的讀音,但這些知識還不足以實現準確的翻譯。中古文學的譯者除了需要掌握語言知識外,還要廣泛瞭解那個時期的中國文化。”較之於聲韻學、文字學基礎,廣泛瞭解中國文化無疑是一個更高的要求。以廣征博物而著稱的漢賦中,除了堆砌大量與宫閣館舍、服裝禮儀等與當時生活相關聯的專有名詞之外,同樣充斥着各種聞所未聞的奇石怪草、殊方異物。想要弄明白這些詞語的含義、來歷,就必須廣泛涉獵每一個相關的學科領域。另一方面,這些潛含於文辭背後的歷史文化與知識,不是靠對應的字句翻譯就

① 白潤德著,許浄瞳譯,《評康達維英譯〈文選〉第一卷》。

② 康達維,《賦中描寫性複音詞的翻譯問題》,最初發表於1985年臺北《淡江評論》。本文引文出自蘇瑞隆譯,《康達維自選集:漢代宫廷與文化之探微》,147頁。

③ 蔣文燕,《研窮省細微 精神入畫圖——漢學家康達維訪談録》,《國際漢學》2010年2期。

能完全表達，而是必須通過注釋的方式才能讓讀者理解。"這樣的注釋事實上是以評論的形式出現的，如對語言、語法、專用語、版本、典故、意義闡釋、特殊發音的解釋以及生僻詞的討論等。在很多情況下，注釋部分遠比譯文本身還要長些。"基於此，康達維教授非常贊同納博科夫（Vladimir Nabokov）在《翻譯問題：奥涅金的英譯》（"Problems of Translation: *Onegin* in English," *Partisan Review* 22）中宣導的在譯文中用注的觀點，"我贊成翻譯中大量使用注釋"，"特别是針對中國中古文學而言，注釋是絶對必要的"，他甚至明確地把"在譯文中提供注釋"視爲"學者型翻譯家"應該負起的責任。

康達維教授以"學者型翻譯家"自許，對他而言，翻譯就是真正的"做學問"。《世説新語》記述了一件魏明帝讓何晏在夏日吃"湯餅"來驗明何晏是否敷粉的趣事。對於其中的"湯餅"，馬瑞志（Richard Mather）翻譯爲"soup and dumplings（湯和餃子）"。束皙的《餅賦》，韋利將其篇文譯爲"Hot Cake"。那麽，"餅"究竟爲何物？康達維教授首先通過字源學的追溯，依據《釋名》"餅，并也"的解釋，以及束皙對"餅"的描寫，確認"餅"是麵食的總稱，大致可與"Pasta"對應；之後，他又依據民俗中的"長壽麵"，以及唐代皇后所食"生日湯餅"及劉禹錫《送張盥赴舉》詩中吃"湯餅"祝賀友人得子的記載，把從字面看可以用來指代任何一種在湯中煮的麵食的"湯餅"，確切地限定爲"熱湯麵"，並且"堅信皇帝賞與何晏的食品一定是熱湯麵"。康達維教授用這個例子闡述了以準確爲第一目標的翻譯屬於高品質學術活動的實質。爲了做到翻譯的準確，康達維教授經常像對"餅"的研究一樣，跋涉在漫長的學術旅途上。經過這樣的跋涉，他奉獻給學術界的，就不僅只是已經出版了的《文選》所收全部辭賦的高品質英譯，同時還有對辭賦相關問題精深的闡釋與研究。

二、康達維教授的辭賦研究

對於西方漢學家而言，研究辭賦的難題之一就是"賦"的文體定位。在1976年康達維教授的《漢賦：揚雄賦研究》（*The Han Rhapsody*：*A Study of the Fu of Yang Hsiung (53B.C.-A.D.18)*）出版之前，"賦"作爲文體之名在西方漢學界有多種譯法，如"rhyme prose"、"prose poetry"、"poetical essay"、"poetical description"、"verse essay"、以及"rhapsody"等。數量衆多的譯名，充分表現了

西方漢學界在"賦"之文體定位問題上存在的疑惑。爲了使學者們更好地理解"賦"的文體特點,《漢賦:揚雄賦研究》在選擇"rhapsody"作爲漢賦的英文譯名時,對此進行了相應的論證[①]。作者指出,"賦"作爲文體,以韻散並用、駢言偶句、多雜對話、鋪張辭藻、排比物類、語言艱澀爲特點;從漢代開始,詩人寫作時開始在標題中使用"賦"字,這一類詩作被稱爲"賦",顯然是因爲它們被經常吟誦;從這個意義上講,"賦"可以譯爲"declamation"。但"declamation"並非文體之名,於是,他選擇了西方文學史上具有相似文體特徵的"rhapsody"作爲"賦"的對應譯名[②]。此説提出後,立刻得到了歐美漢學界的認同和接受,"rhapsody"成爲此後西方漢學界譯介"賦"時經常採用的譯名。這種譯法,也得到了中國學者周發祥教授的贊同。他在《西方漢學界的文類研究述要》中説:"越是細小的類型,越有突出的特點,在中西之間建立對應關係就越不容易。舉例來説,'賦'這一類型既像詩歌,又像散文,一經譯成西文,便出現了譯人人殊的現象。康達維(David R. Knechtges)力排衆議,認爲譯作'rhapsody'較貼近原意……康氏的辨析不僅注意到了中西文類本身的内在特點,而且注意到了它們創作和流傳的外部環境。"[③]

但是,康達維教授對於"賦"之文體特點的認識,並未停留在將其與"rhapsody"對應上。在《漢賦:揚雄賦研究》中他就指出,把"賦"稱爲"rhapsody",無論如何,並不能完全界定在漢代存在過的所有形式,想要爲"賦"提供一個適用於所有形式的簡潔定義幾乎是不可能的[④]。之後,他在《論賦體的源流》一文中[⑤],系統梳理了"賦"體的源流問題。他以石楠花爲喻,闡

---

① 孫晶,《西方學者視野中的賦——從歐美學者對"賦"的翻譯談起》(《東北師大學報》2004年2期)提出,康達維教授採用"rhapsody"來翻譯"賦",是標誌西方學者理解和翻譯"賦"前後分期的標誌。但康達維教授在與蔣文燕的訪談中對此進行了澄清,他説:"我哈佛的老師Hightower(海陶瑋)也用rhapsody翻譯'賦',還有翻譯中國文學的英國人Arthur Waley(亞瑟·韋利),他很早就用rhapsody翻譯'賦'。"儘管如此,他對採用"rhapsody"作為"賦"之譯名的論證,仍然是這一名稱獲得衆多認同的基礎。

② 參見*The Han Rhapsody*:*A Study of the Fu of Yang Hsiung*(*53B.C.—A.D.18*)(《漢賦:揚雄賦研究》),英國劍橋大學出版社,1976,13頁。

③ 周發祥,《西方漢學界的文類研究述要》,閻崇德編,《漢學研究》第二集,北京:中國和平出版社,1997,429—430頁。

④ 參見*The Han Rhapsody*:*A Study of the Fu of Yang Hsiung*(*53B.C.—A.D.18*)(《漢賦:揚雄賦研究》),英國劍橋大學出版社,1976,14頁。

⑤ 康達維,《論賦體的源流》,《文史哲》1988年1期。

述了“賦”體的複雜性：“中國文學中的‘賦’正如石楠花一般，也包括了幾種不同的種類：原來的文體和早先的一些文體相配則產生了一種新文體，而這種新文體後來反而被認爲是這種文體典型的形式，這是指西漢辭賦家創作出的新文體‘賦’而言，後來，原來是石楠花形式的‘賦’體終於也產生了杜鵑花，有些文學作品不再以‘賦’爲題，但是基本上卻具有‘賦’的體裁本質。”這一本質，就是他依據劉歆“不歌而誦謂之賦”而提出的“誦讀”：“文體‘賦’之所以稱之爲‘賦’，並不在其鋪陳的特點，而在其能誦讀的本質……以音近的字如‘鋪’等解釋‘賦’字是後起的，也就是要到東漢六朝的時候，即文體的‘賦’早已達到成熟期以後才出現的。”在充分討論“賦”的字義演變及其在漢代的應用與分類之後，他説道：“‘賦’體具有許多不同的名稱，而其字義的範圍也十分廣泛。現在我們視以爲然的各種文體並不一定能適用於漢朝，那時代的學者和詩人將‘詩’與賦連用，並自由地使用‘辭’或‘頌’以代表‘賦’體，同時在‘賦’的範圍之内，包括了許多不同的作品。”正是基於對賦體複雜性的深入認識，康達維教授最終放棄了以“rhapsody”作爲“賦”之英文譯名的作法。在爲龔克昌教授翻譯其在華盛頓大學的漢賦研究講稿時，徑直採用了“Fu”的譯法，並且説道：“在英文和其他語言裏，没有與賦這種文體相應的名稱……如果中國文學的詞彙能夠進入西方文學詞彙成爲其一部分，研究中國文學的學者，不必因爲用中文原名而不安。”[①]在與蔣文燕的訪談中，他更明確地説明了放棄“rhapsody”的原因：“因爲我覺得應該讓那些研究歐洲文學、美國文學的人知道Fu這個名詞……而且，rhapsody用於指西漢的賦比較合適，因爲它們都在宫廷中被朗誦，但是西漢以後我覺得不合適。”[②]從“rhapsody”到“Fu”，“賦”名翻譯的變化，源自於康達維教授對辭賦文體特徵的深入體認與研究，這也充分地表達了他對中國文化自身特點的理解與尊重。

康達維教授高品質的辭賦翻譯，立足於對字詞涵義的精准要求。與此相通，他的辭賦研究，也非常善於從細節處發現問題。對於鮑照《蕪城賦》的創作時代，現代學術界最主要的看法是作於公元459年前後，描繪了廣陵城在劉

① 龔克昌，《中國古代賦體研究總論》，《東方論壇》2001年3期。

② 蔣文燕，《研窮省細微 精神入畫圖——漢學家康達維訪談録》，《國際漢學》2010年2期。

誕叛變後的毀壞情况。但是,康達維教授經過細緻的資料梳理與文本細讀後,發現459年劉誕謀反時,鮑照不可能在廣陵,而且,鮑照賦中把"廣陵描寫成一塊荒地,只有經歷很長時間才會如此荒蕪","賦中描寫的破敗景象並非他那個時代的廣陵,而是更久以前的廣陵"。另外,李善注所引的一條古注也有"登廣陵古城"的説法。因此,他反對通行的説法,而是與曹道衡先生的研究成果相應和,明確肯定被長期忽視的另一種説法,認爲"《蕪城賦》是一篇覽古之作","是鮑照爲悲歎漢代廣陵而寫,約寫於440年或451年"[①]。

對細節的關注不僅能夠有效解決文學史上的一些疑難問題,而且也能揭示一些規律性的現象。康達維教授的《漢賦中的紀行之賦》[②],立足於漢賦對"旅行"的描寫,通過分析比較,發現了從早期漢賦到劉歆《遂初賦》、班彪《北征賦》、班昭的《東征賦》以及蔡邕《述行賦》在個人情感表達方式上表現出來的"具體化趨勢":"在早期的'賢人失志之賦'中,賦家不會把敘述具體化到某一事件或地點,即便他心中真有其事,他的立場在賦篇中也是表現得十分客觀,體現不出他個人的意見。"而到了西漢末期,儘管"依然保留着某些早期賦的模糊性,但這些作品卻顯示出更清晰地表達時間、地點和個人意見的趨勢","敘述真實的旅途而不是幻想的旅途,這一點是這個時期的賦更加個人化的明顯反映"。儘管如此,這一時期的紀行賦中個人情感的表達,仍然只是通過"覽古"、"思古"的方式展開,對於所經之地歷史人物的批評,也"只是在類比的意義上具有現實意義"。而到了東漢末年蔡邕的《述行賦》,不但在序中明確宣佈對徐璜徵召其前往京都鼓琴一事的憤怒,在賦中也把諷刺的矛頭直接指向了這些位居高位的"貴寵"。其中也有思古的類比,但更突出的是對當下境遇的直接敘述與諷刺。這些敘述和諷刺,比他的前人要直接得多,也現實得多。由此作者得出結論:"到蔡邕時代,賦和整個中國文學在時間、地點和個人觀點表達上都有具體化趨勢。到建安時期,尤其在王粲和曹植的詩裏,這種具體化成爲一種規範。這種具體化的趨勢是慢慢發展的,主要是賦

① 康達維,《鮑照〈蕪城賦〉的創作時間與場合》,初刊於《慶祝饒宗頤教授七十五歲論文集》(香港:香港中文大學出版社,1993),後收入《康達維自選集:漢代宫廷與文化之探微》。

② 原刊於1989年,出版的臺灣《第二屆國際漢學會議論文集》,後收入《康達維自選集:漢代宫廷與文化之探微》。

提供了最早的具體化的例子。在賦的範圍内，這種具體化的最好例子是早期的紀行賦。因此，研究這些早期的紀行賦不僅是對文學傳統的一種探索，也提供了一種方法，來探討中國文學的重要發展。"這一結論，完全從對具體作品的分析中獲得，具有很强的説服力。需要指出的是，這裏所説的"具體化趨勢"，與國内學術界争論不休的"魏晉文學自覺論"命題，具有某種程度的相似。作爲一位專門研究漢魏六朝文學的漢學專家，康達維教授没有參與"文學自覺"的討論，但他的研究，卻在不經意間觸及了該問題的本質。

在漢賦的評價問題上，揚雄《法言》卷二《吾子篇》有一個著名的觀點："或曰：'賦可以諷乎？'曰：'諷則已，不已，吾恐不免於勸也。'"自此之後，漢賦的"諷"與"勸"就成爲漢賦研究繞不過去的問題。康達維教授的《漢頌——論班固〈東都賦〉和同時代的京都賦》一文[①]，也討論了這個問題。立足於對班固《兩都賦》序的分析，該文指出，"雖然班固承認賦有兩種功用，一是頌揚，一是勸戒"，但他"顯然認爲賦主要是一種歌頌的文類，主要作用是用韻文歌詠漢帝國的榮耀與威力"。依據《東都賦》對"三雍"及其相關禮儀的重視與歌頌，作者發現了班固作賦的基本目的，"是要證明東漢優越於西漢，因爲東漢堅守儒教的禮儀綱常"，而同樣的内容也出現在傅毅與崔駰的賦作中，"這三位東漢早期的著名賦家都關注統治者的儀禮活動……與其説這些賦作是對東都的讚歌，不如説是對帝國信守禮節典禮的讚美"。行文至此，東漢頌贊性詩賦創作與禮儀活動復興之間的内在關聯，就被揭示出來並得到了充分的肯定："雖然在前漢時期也有很多頌詩，但前、後漢的主要區别在於，班固、傅毅、崔駰和李尤的頌詩都聚焦於禮儀……在他們的描述中，東都成爲禮儀得體的表現……類似《白虎通義》這樣的著作所關心的就是禮儀問題，並且，甚至有可能宫廷中對儀禮的討論，也促進了這些讚頌詩篇的形成。不管他們的動力是什麽，這些頌詩，尤其是京都賦，表達了對社會及政治秩序的自信。這種自信在後漢中晚期便不復存在了。"相對於從概念出發一味批評漢賦之"頌"的研究而言，該文立足於文本分析的立場與方法更值得借鑑，而其中對於漢賦創作與禮儀關係的揭示，也具有深刻的啓示意義。在《華盛頓大學漢學研究與

① 初刊於1990年，後收入《康達維自選集：漢代宫廷與文化之探微》。

中國和歐洲的淵源》一文中[1],康達維教授曾這樣評述其師衛德明教授的漢學研究:"他還喜歡用'中國文獻學'來給漢學下定義。但衛德明教授没有把文獻學理解爲狹義的語言和版本研究。相反,他認爲文獻學是指通過研究文學、歷史、宗教和哲學文本,來探索中國知識份子和文學史的主要和次要主題,以及與這些主題相關的古代和現代中國的思維方式及其複雜的運作方式。"這一思想,在康達維教授自己的學術研究中得到了繼承和發揚。

西方學者整體上的語言優勢在康達維教授身上得到了集中體現。除了精通中、英文之外,他同時通曉德、法、日、俄、西班牙、拉丁等多種語言,這使他的辭賦翻譯與研究工作從一開始就表現出了非常廣闊的學術視野與資料應用能力。與此同時,爲了追求翻譯的準確性,他幾乎涉獵了中國古代所有的學科門類。這樣的學術跋涉,成就了他博學審問、取精用弘的研究特點。康達維教授説他喜歡中國傳統的研究方法。在瞭解他的研究方法及特點之後,我們應當承認,較之於當前學界因學科細分而日趨狹窄、局於一隅的研究視野與方法,康達維教授的工作與中國傳統學術追求博學、通識、專精的精神距離更近。

在《〈文選〉英譯淺論》中[2],康達維教授曾説"自己想把《文選》翻譯成英文的念頭是非常大膽的,或許簡直就是膽大妄爲",但《文選》英譯無疑是康達維教授最熱愛的事業。在完成《文選》中賦的翻譯之後,他把主要的精力都投入到詩的翻譯當中。"翻譯文學對我來説,不僅要先仔細地閲讀,而且還要認真地翻譯,儘量保持每行中每個字的原義。這是文學閲讀最佳的享受。其樂趣就在仔細推敲文本的字詞當中。我可能是世界上翻譯最慢的一位譯者,但除了這個我所熟知的翻譯途徑外,我不知道還有其他方法。"[3]一時之間的靈光顯現也許能引發偉大思想的誕生,但任何一部學術著作,想要在學術史上佔據一席之地,必須具備足夠厚實的學術積累來接受時間之流持續不斷地沖刷。康達維教授所説的"慢",是學術積累必需且真實的過程,是他博學審問、取精用弘的學術探索反映在時間軸上的表現形態。在整個學術界被功利之

---

① 康達維,《華盛頓大學漢學研究與中國和歐洲的淵源》,《國際漢學》2011年1期。

② 康達維,《〈文選〉英譯淺論》,《〈文選〉學論集》,長春:時代文藝出版社,1992,98頁。

③ 康達維著,李冰梅譯,《玫瑰還是美玉——中國中古文學翻譯中的一些問題》,40頁。

手推動着加速前行的今天，康達維教授的"慢"，無疑能給我們深刻的啓示。

To Learn Extensively and Inquire Thoroughly, To Extract the Essentials from Large Amount of Materials: on Professor David R. Knechtges's Translation and Study on *Fu*

Abstract: Professor David R. Knechtges, one of the most influential and reputed sinologists in contemporary western world, had dedicated more than forty years to translate and study *Zhao Ming Wen Xuan*, and published three volumes translation of *Fu* in *Wen Xun*, as well as lots of monographs and papers. In order to accurately translate *Fu*, he studied Chinese traditional philology, phonology and semantics, as well as Chinese ancient politics, history, astronomy, geography, transportation, customs, and so on, which had formed his particular research style, that is, learning extensively and inquiring thoroughly, extracting the essentials from large amount of materials. With useful methodology and helpful inspirations, he had made great achievements in Chinese ancient literature, especially on *Fu*, propagations and studies.

師門九載：側寫康達維先生之爲學、爲師與爲人

連永君

做爲康先生的弟子，我常心懷敬畏與感慨。康先生爲西方漢學之一代宗師，我們這些得幸能跟隨他讀書的學生，雖亦步亦趨，卻心知望塵難及。仰之彌高，且難望其項背，以是敬之畏之。同時，他又是一位敦厚長者，對於後學極盡誨人不倦有教無類之仁心；言談舉止，温文爾雅，十足一位儒者。他既富學養，又藹藹可親。生爲西人而博通漢學，且體悟學者當學行兼備方能爲人師表。其難能之貴，豈非鳳毛麟角。能不感而慨之！

康先生一生致力於漢學研究及教學，前後培養了近四十名博士生。如果算上碩士生，恐怕也有七十二弟子了。我們這些學生就學的時間跨越了近四十年。同一年裏，一般只有幾個"近身"弟子。但出席國際會議時，前後期的學生常濟濟一堂，偶爾也有"盍各言爾志"的盛況，或是師門弟子桌上共餐、爐前淺酌的情誼。最常見的是康先生在旅舍房間擺下的馬丁尼宴。除了一些常見的同門弟子外，還有來自世界各地的漢學專家、各方大師、衆家門徒，川流不息，觥籌交錯。康先生深慕阮籍陶潛之輩，獨鍾以孟買青玉調出的馬丁尼，且自家精於調酒。客不分輩分高低，人不論國籍賢不肖，大師總是親自下廚，爲來客調出一杯晶瑩透剔的雞尾酒。見到客人欣賞他的作品和與他有同好，許是他筵間最大的樂趣。有時子夜已過，猶有三五同好，於殘杯剩酒中漫説漢學江湖之大小事，真是道不盡的慷慨豪情。

作者單位：美國華盛頓大學東亞語文學系

我入康先生的師門算是非常晚的，但細數日子，至今也已過了九個年頭。早期的畢業生，或許如今有比我年紀大的，但以畢業時的年齡算來，我當之無愧地算是最年長的。我原本是學電機工程的，二十多歲到了美國讀計算機科學，前半輩子接觸的盡是計算機軟硬件、數據庫和微電子。到了五十多歲退休在家，閒時便讀《詩三百》、《史記》、《紅樓夢》之類文學作品。年輕時本就喜歡中國文學，高中時成績最好的也是國文課。既然得閒，何不好好從師學藝？

一旦有了這個念頭，我便開始研究漢學在美國的情況。我因不是科班出身，對漢學在西方社會的發展無甚了解，便在網上開始尋找各類信息。當時我住在加州，第一個能想到的就是去加州大學柏克萊分校讀中國文學。没想到加州大學因爲是公立大學，原則上不能接收我這種曾經在同校讀完一個學位的學生再讀另外一個學位。校方説，如果兩個學位非常不同且能取得學院院長的特别推薦，學校可以破例。但我心虚於没有實力，自覺没有去敲院長辦公室門的本錢，便退縮了。從網上我得知華盛頓大學的亞洲語言與文學系也很不錯，有幾位出名的學者。當時一位哈佛大學的教授寫了一篇書評，意思是康先生所發表的三册英文譯注昭明文選，足證其學術功底深厚，稱得上近一百五十年來西方最偉大的漢學家之一，但附了一個條件："如果他能完成昭明文選的全部譯注。"

這個書評是我最早接觸到的有關康先生學術成就的信息。我心知此爲一生難逢之機遇，便開了一千里路的車，從加州到西雅圖，求見康先生。那時，康先生剛剛卸下系主任的職位没多久。我坐在他的辦公室裏心中忐忑不安。究竟我没有一絲一毫的正科班訓練，憑什麽能到華大讀博？這時候我已經遞上了入學申請和所有成績單，考過了GRE。但我不認識任何一位漢學教授，怎麽找來推薦信呢？我又硬着頭皮，找了我在本行所結識的幾個公司的董事長和總經理，爲我寫推薦。名義上我是滿足了申請的要求，但有用没用卻不得而知。這樣子申請讀博真像是賭博。我當時還打聽了到國内讀博的可能性。但國内大學讀博有年齡限制，我早已經超齡了。因此，我迫切希望能説服華大一位教授，讓他理解我的背景和心願。

或許將來也有一個像我這樣，不知好歹，年近六十還回學校讀博的癡

人。我有這麼個警告:申請入學的經驗中,最尖鋭的關卡竟是考GRE。不是英文或數學有什麼難,苦的是坐在考場面對電腦屏幕,連續幾個小時煎熬時所感到的體力不支、眼花和焦躁。

康先生的平易近人是我的第一個印象。他知道我對中文有興趣,也知道我從臺灣來,便要我説自己想讀中文的原因和做了些什麼準備。我説我只有臺灣高中國文的程度,但我們當年讀國文是要把《論語》一篇篇背誦的,《孟子》也讀了些。我自己平日喜歡翻翻《史記》、《詩經》之類的書。他便問了我兩個問題,"看不看得懂文言文?"我説應該可以。幸虧我那時還没讀過漢賦,所以回答起來還理直氣壯。"没有標點的文言文呢?"我知道他指的是綫裝書,我説我不敢肯定一定能,但仔細推敲後,應該還能看懂七八成。他似乎很滿意我的回答。康先生當時鼓勵地説他很高興我能親自到學校去,讓教授知道我是怎麼樣一個人,而不是僅僅從申請表上得到一些書面印象。一個多月之後,我接到華大的入學許可,就這樣又從頭來過,開始做一名研究生。

頭兩個學期,我選了康先生著名的中國文學史。第一學期講先秦、漢、魏晉南北朝。第二學期講唐宋。元明清及近代的文學史則由系裏的韓倚松教授主講。在華大,一個學期只有十一週左右,而文學史的課每週五天上課,每堂五十分鐘。傳授知識的速度不可謂不快。尤其是康先生準備的講義内容之多和覆蓋面之廣,令人一則以喜、一則以憂。喜是見獵心喜,憂則憂消化不良。講義分成先秦、漢、魏晉南北朝、唐、宋五大册。這些教材可説是康先生一生治學教學的結晶。每一朝的歷史政治背景、作者、作品、文體、補充資料及中外學者發表的相關評論、譯述和解説都詳細收集在講義裏。這套教材不僅爲學生提供了堅實的基礎,更是學生日後自己做研究可用的重要參考。這些年來,我一直將這套講義置於身邊書架上,隨時翻閲。康先生有新的研究成果時,也不斷添入講義中。因此,每學期講義也不斷更新。近幾年,康先生經由夫人張台萍的協助終於將先唐部分的講義重新整理,並由荷蘭的著名出版商Brill印成書,第一册已於2010年9月出版,第二册也即將付印發行。全書以手册形式將詞條按漢語拼音的字母次序編排,乃從事古代及前期中古漢學研究的重要參考。

康先生早年研究揚雄,博士論文便深入揚雄的生平和賦作。隨後,以揚

賦和揚雄的辭人之賦及詩人之賦的分野爲基礎，更深入研究有漢一代的賦篇乃至魏晉南北朝及唐宋的賦。康先生之教學與研究互動，更將領域擴展及於漢代以後逐漸豐富的各類文體。由於康先生的三册《昭明文選》只及於賦類，一般學者總將康先生的專攻等價於漢賦研究，其實康先生於《文選》中之詩、騷、七、表、書、論及其他一些文選文類皆已深入研究多年，《文選》後期的譯注也幾近完篇。康先生自謙爲世界上最慢的翻譯家，這其中反映的更多是他爲學一絲不苟，下筆必求盡善盡美的嚴格標準。

在課堂上做康先生的學生是有講究的。學生大概可以分爲"跟得上"和"跟不上"兩類，也就是課前有準備和没準備兩類。康先生的課總在學期一開始就清清楚楚列出了每堂課的内容提要、要講的作者和講義上相關的頁數。康先生要求學生在上課前把要講的文章大致理解了，並且將講義上的相關材料讀過一遍。上課時，康先生會一邊講課一邊點幾個學生回答問題。"禹貢這個標題是什麽意思？""司馬相如的《大人賦》裏的大人指誰？"這類問題其實非常簡單，讀了講義便能輕易回答。那些第一類的學生回答起來輕鬆自如，還頗有沾沾自得的成就感。但第二類的學生多是低頭避免和老師有目光接觸。不幸被點中了，不免支支吾吾地搪塞，或者争取坦白從寬。更有那極坦白到了可愛的地步的美國學生，"我昨晚看講義不知不覺睡着了"。康先生深諳窮寇莫追的道理，一般點到爲止。兩堂課下來，出過洋相的學生自然會回去做些準備。那真正臉皮厚、堅守陣地、絶不準備的，恐怕還是少數。課上更有些極喜愛聽康先生講課的，他們總是坐在教室的前排。一堂課下來，他們緊迫盯人，非常有序地跟着康先生講述的内容和講義的翻頁，時間真是一忽兒便過了。

西方漢學的教學和研究有個特殊情況必須先在此説明：在西方，漢學的研究是以英文爲工作語言的，雖然研究的對象是中文。而古典中文的研究更是以繁體字爲正統。一般大陸或臺灣來的中文系畢業生，如果英文底子不夠，上課會感到吃力的。作業、考試、專題報告、論文一概得用英文。教授講課當然也用英文。寫學術論文時，如果討論到一段古文，一般除附上原文外，還得將全段翻譯出來，或者引用前人已經發表了的翻譯。幾年下來，我覺得這項特殊情況有一個不可忽略的優點，它使得作者在寫學術文章時，對所研

究的文章裏的每一個字都需要精確地了解，否則無法付諸譯文。如果寫文章用的是中文，那麼引用一段古文時，多半可以直接抄録，不再字字譯成白話文。這樣的情況下，作者完全可以馬虎而不求甚解。對於文字不必一定要黑白分明地解説出來。不大懂的字，還可以道貌岸然地直接引用，讓讀者自己去悟，這對於學術的進步没有好處。

我從康先生處學到的西方治學方法，歸根究底也就是這樣一條要求精確的準則。每個字的意思不但要懂得準確，熟悉它的現代發音，有時甚至需要了解中古、上古發音的擬測。最大的忌諱便是"想當然耳"。康先生講課時，遇到特殊的、容易錯念的字或詞總要再三强調，例如龜兹、隗囂的讀音。

除了對字、詞、句要準確了解之外，康先生也教導我們字詞的含義有時代的差别和地域的特殊性。寫文章時遇見一個罕見字詞或字詞的一個不尋常用法，則必須加一條注解，詳細説明其出處及特殊性。所以我們對於李善或顔師古之類的詮釋或注解都是不輕易放過的。舉一個康先生有名的例子，那就是古文中出現的"蘭"字，尤其是屈原的蘭和王羲之的蘭。這蘭字最終自然是要譯成英文的，"想當然耳"的話，不就是把它譯成蘭花 (orchid) 嗎？蝴蝶蘭的蘭。但康先生指出楚辭中的蘭實爲蘭草(thoroughwort)，它是有别於蘭花的。此外，赤壁賦裏的"桂棹兮蘭槳"的蘭，究竟是蘭花還是蘭草呢？花或草又與槳何干呢？所以又有一木質的蘭——木蘭 (magnolia)，桂自然也是指的桂木 (cinnamon)。蘭亭序的蘭是指什麽呢？亭字呢？是蘭花的亭子 (orchid pavilion) 嗎？康先生從亭字着手，指出漢代已有縣、亭、鄉、里之分，很可能蘭亭只是個地名，一個亭一級的行政單位。那麽蘭亭一地譯成英文便從音譯爲 Lanting 了，就好像我們不該把蘭州譯成"蘭花之州"一樣。

康先生爲文時若遇到一個植物名，必定是要加上一條注解的，並且給出植物的學名。特殊的動物、礦物也是同樣地交代它們的科學名稱，以求準確。有時引用《本草綱目》再加上西方的科學資料。像這樣的精確，在他的講義、文章裏是隨處可見的。他曾經告訴我們，有時一條注解要花上他一兩個晚上。不但要參考古文中的注解，還要查遍各地學者英文、中文、日文、法文或德文的文章，才能定奪出一個準確的意思。康先生很尊重法國漢學家戴密微，他指出戴密微的著作尤其彰顯出注解的重要。戴的注解有時總篇幅甚至

超過正文。

如果是考證一個事件或一篇文章的版本,功夫就要下得更深了。總的來説便是要有憑有據。即使前人這樣説過,也得存疑以待細究。雖然康先生没有明白地説過,但我覺得他的治學方法和認真態度是有傳承的。他擷取了乾嘉考據的窮究功夫和西方科學的嚴謹風格。一切的證據必須是透明的、可循的、可複製的。有時一個詞實在無法解釋,或者因爲文章輾轉抄録引進了錯誤,或者因爲年代久遠意義已經失傳,康先生則主張"從實招來",不顧左右而言他。他的著作裏也有以下的情況,"我不知道這個詞在這裏的準確含義"或是"這個詞有幾個不同的解釋,我們無法確認究竟應該是哪個才對。我個人以爲,最可能的説法是……"

説穿了,做學問和做人没多大區别。我覺得康先生的原則是做人要待人以誠,凡事做到仁至義盡。做文章也一樣,要待文以誠,不浮誇、不虚飾、不苟且、不矇人。句句字字要做到徹底負責,追本溯源要知根見底。

中國文學史的課講到漢賦時,又出現不少糾纏。漢賦中有許多罕見字,有些是很難譯成英文的。更有不少聯綿詞和狀聲詞。聯綿詞有雙聲的、疊韻的、更有兼具雙聲和疊韻的。細看康先生的譯文可以發現,漢賦裏的雙聲譯成了英文裏的雙聲,漢賦裏的疊韻也譯成了英文裏的疊韻。漢賦的狀聲詞翻成了英語的狀聲詞。更有一些漢大賦極顯作者逞能之本事。同樣一個意思,竟能折騰出十幾種甚至幾十種相似的詞來炫耀的。譬如二京賦,爲了描述高、峻、險,張衡能用出四十幾種不同的字詞。康先生原則上也在英文上跟進,毫不示弱。這樣的體貼入微是要有嘔心瀝血的心理準備的。我們做弟子的就方便了。我寫論文時,遇到刁鑽一點的漢字,不知道該如何用英文説時,首先就查看康先生在講義裏或《文選》裏是怎麽説的。比方説,"鸞"、"驍騎"、"驊騮"英文該怎麽説,哪怕是"祥雲瑞靄"或"瓊漿玉液"也都不是好自家隨意拈字來用的。參考康先生的用詞用字便成了第一法門。

康先生講課還有一個習慣,他喜歡搬一大堆參考書到課堂上,讓學生當場傳閱。譬如,上課時提到戴密微,他必定要事先找一些戴的文章或是哪本書上有戴密微的相片的,讓大家看看,以便得一個具體的印象。説到竹林七賢,大家就傳閲中國早些年挖掘出來的、南朝墓葬中的竹林七賢磚畫的圖

片。看看嵇康、阮籍、山濤、王戎等人都是怎樣的名士。談起敦煌,圖書館裏的英藏、法藏甚至俄藏的敦煌文本圖集就搬到教室來了。這些都是爲了潛移默化而下的細緻功夫。康先生大包大包地自己把沉重的參考書拎來,只爲了學生能看上幾眼。有時上課涉及近代重要漢學家,康先生還會準備一兩頁簡介,發給大家做補充材料。

康先生有他風趣的一面。他會説些活潑有趣的軼事,使大家覺得讀書做學問不是那麼枯燥辛苦。記得他説有一回英國女王遇見一位漢學家,女王聽説中國在古代曾有一次朝廷的大量古籍在運輸過程中隨船沉没,她想證實有没有這回事,言下有痛惜一次古文化巨大損失之意。這位漢學家回答説確有其事,大概還説明了事件在哪朝哪地發生的。末了,漢學家悄悄告訴女王,“幸虧這條船沉了,否則我們就更辛苦了!”

第一學期的期末考試,康先生一連出了好幾道題,列出一些作家作品,讓學生簡單説明這些作家或作品的情況,並要學生説出所屬的朝代。譬如,試題上點出“潘岳”,學生就得説他是西晉的詩人,寫過感人的悼亡詩和悼亡賦追念他死去的妻子,他也是《閒居賦》、《西征賦》、《秋興賦》等的創作者。第一次接觸這些人名和詩賦的學生,冷不防面對六七個這樣的題目,不免糊塗。那回考試的時間好像是兩個小時。像我這樣年紀大些、反應慢些的學生,遇到了這種題目,就先搜索枯腸,把六朝的人物細細回憶並排列起來,生怕對錯號而入座了。我低頭作答,隱約知道身邊的同學陸陸續續交卷了,自己倒是不慌不忙地全神投入到試題裏,不知光陰似箭。等到自己滿意後,抬起頭來,才發覺偌大的教室已經空蕩蕩的,只剩得一個老教授和一個老學生。康先生坐在講桌旁全神貫注地讀他的書。我慌忙慚愧地交卷,並對康先生表示讓他久等的歉意。他的第一句話是,“東西知道得多,自然答卷時間要得長些。”這或許對他是樁小事,過後就忘了。但他對學生的愛護和寬容卻令我心折。

除了中國文學史這門課之外,康先生另一門著名的課是漢學研究的方法與材料。這門課專門介紹各類工具書和參考資料,並讓學生動手到圖書館查閱典籍書報等,學會如何獨立做漢學研究。這門課的講義和作業也是特別珍貴的。講義分别列出漢學研究的歷史、漢學學術刊物、翻譯時的工具、日期日曆和傳記的信息、分類目録、查找文章的手段、類書、叢書、地理信息、文本手

稿、文件、碑帖拓片、古典文學的研究資料等科目。這些内容都與我日後做研究寫論文息息相關。

康先生譯注的《昭明文選》除了賦部份已經出版之外，近十幾年來，他仍孜孜不倦地鑽研《文選》内其他的文類。康先生開的選修課常與他做的研究課題相關。例如《文選》中的的詩便是一門這樣的課。課上所涉及的材料多爲他尚未付印的書稿及較近期的研究成果。這樣的課一般只有五六個到十個左右學生有能力來選。上課的情況又和必修課很不一樣。課前，學生做好了所有的準備，包括如何解釋要講的詩裏的句子。如果有特别的典故，也必須查好資料，準備發言。課堂上，康先生自己不大講，由學生一人一句輪流負責解説。因爲每個學生都做好同樣的準備，意見不一樣的便當場展開討論，康老師也會參加討論，或引導討論的方向。上這樣的課，學生學到了怎樣有系統地研讀篇章，怎麽在課堂上解説，和怎麽樣活潑地互相討論切磋，對於日後自己去教課和做研究也是個重要的訓練。通過這些課和具體指導論文，康先生傳授了方法，並延續了師門的香火。如今，他有不少學生在美國和亞洲幾個國家的大學裏任教，繼續耕耘着西方漢學的土壤。

2011年，我終於從華大畢業了，完成了我的畢業論文，拿到學位。畢業時，我查了歷年來在康先生指導下的所有博士論文，截至2011年底共得三十四篇。涉及的題目非常廣泛。有研究中國古代醫書、漢代書信或古代隱居生活的；有研究鬼谷子或易經的；有釐清北朝文學史或是清代皮錫瑞的經學歷史的；有涉獵志怪小説或深入聊齋的；有研究漢碑、絶句、韓柳古文、連珠或郊廟歌辭的；有研究《吕氏春秋》、《文心雕龍》或《説文解字》的。至於專注研究漢魏六朝詩人文人從揚雄、張衡、蔡邕、曹植、潘岳、陸機、鮑照、謝靈運、江淹，到蕭統，甚至唐代的李白、王績的，陳列起來，蔚爲大觀。若不是盡畢生之功力，一點一滴地傳道、授業、解惑，能建立起這樣一支隊伍？

康先生很關心學生的成長。上課時，指定的課業常會包括寫一篇自定題目的報告。學生寫的文章如果上了一定水平，他還會鼓勵學生進一步將論文完善，並建議投稿到某個漢學研究的學術刊物上。這樣的耳提面命很容易激勵一個初出道的學生開始致力於嚴肅的漢學研究。他一定親自批閲學生的稿子，提出可能的改善方案，指出有疏忽的地方，細到修改一些不妥當的用

字。康先生擔任過許多著名刊物的編輯,對於寫作的要求十分嚴格。能得到他親自批改一篇論文,指正錯誤,也是學生的殊榮。學生的論文刊登出來後,他還會爲學生廣爲宣傳、對外推薦。這樣的文章,康先生一概不署名,只是很高興地做個幕後的無名英雄。他對學生的一路呵護和無私教導,學生都有點滴在心頭的體會。

有時康先生必須外出旅行,大多是出席國際會議或到他校講學,他擔任的課就需要有人代課。資深一點的學生便得了講台上教課的機會。這又是一項十足有益的經驗。康先生甚至會拿出自己備好的一應資料,代課的人更能學到如何備課和對準備工作的重視。

康先生極愛讀書和收藏書。每到臺灣和大陸,有機會總要親自到書店,成摞成摞地買,讓書店郵寄回美國。家中書房裏滿屋的書令他自豪。近些年來,網上購書極爲方便,康先生更是上網購書,毫不手軟。由於書買得多,生怕遺漏一好書,有時買重了,他會順手把多餘的書送給學生。我自己的書架上就有一排書是得自康先生的。

除了愛書,康先生也好客。來客有偶而路過西雅圖的或是專程來訪的漢學家、亞洲或歐洲來的短期或長期的訪問學者、年輕的後輩或是年長且成績斐然的重量級人物。我們做學生的也常有機會能見上一面,當面求教。不少年輕學者到華大來做長期訪問,也多借這個機會,坐在課堂上聽康先生的課。有時康先生還在家中爲訪客接風洗塵,宴上必有孟買青玉馬丁尼。賓主盡歡,學生沾光。

康先生對於自己的老師更是敬重有加。上課時,内容涉及他的老師,他會興高采烈地講一些老師的趣事或鮮爲外人知的插曲。譬如,提到哈佛大學的Hightower教授,康先生説他原本想做個小説家的,大學時還是個讀化學的學生。提到蕭公權先生,康先生對他的博聞强記非常佩服。一些古文篇章,蕭先生能在課堂上即席背誦。此外,蕭先生有治印的嗜好。康先生對他的博士導師衛德明教授,更是常掛口中。康先生原本想讀化學,但在高中時聽了一位華大中文教授到校演講後,心悦誠服地改變方向。這個轉變竟和Hightower教授不謀而合。豈非漢學之幸！高中畢業後,康先生便進了華大,畢業後在哈佛讀完碩士,又轉回華大,並在衛教授的指導下,完成博士學位。

後來他的發展和成就便成了近代西方漢學史的部分内容了。

如果一個人能有機會和康先生同坐一席吃一餐中國飯,他便會看出康先生對中國文化的感情真是深入肺腑而及於腸胃了。他喜歡吃牛肉麵、水餃、饅頭、小籠包,這些都是好理解且不足爲奇的。但麻辣豬耳、紅燒豬腳這種中國人認爲一般老外會敬而遠之的菜,康先生卻是特别偏愛的。究竟他不是一般的老外。他懂得什麽是中國傳統的菜餚。如果一個人深究過"山梁之餐,豢豹之胎",知道麻辣雌雉、紅燒豹胎是漢賦裏的佳餚,還可能爲豬耳豬腳大驚小怪嗎?對於這麽個研究過古典文學,旁及中國宫廷文化,發表過學術論文討論蘇軾的菜譜的老外,我只能下這樣的結論:地不分東西,人不分中外,聞道有先後,術業有專攻。

完稿於2013年聖誕前夕

康達維印象

吴　捷

走在華盛頓大學爬滿常青藤的哥特式建築間，我的心跳得厲害。今天到Gowen樓，是要同康達維(David R. Knechtges)教授面談。

小子何知，我當然没有同他探討學術問題的水準。此行是作爲今年系裏的新生，初次拜謁導師，並請教一些問題。康教授撥冗會見，我在緊張中感到幸運。也是早耳聞他一向對學生優遇有加，不辭煩勞地關心他們的學業和生活。可是對我這樣一個二十出頭，在學術上剛起步的小不點兒，這位美國漢學界巨擘會是怎樣的態度呢？

一九八零年代初，康教授傾其心血與功力翻譯的《文選》第一卷出版時，我才剛出生。有緣的是，兩年前剛到科羅拉多大學讀書的時候，從圖書館借出的第一本書就是這卷《文選》譯本。那時孤陋寡聞，自然也不知道譯者是何許人，不過是從Paul Kroll教授開的書目裏選了一本自己較爲感興趣的。然而譯者在譯文前寫的幾十頁的《文選》介紹，如一個大浪把我淹没了。他對這部中國經典的一切瞭若指掌，即便在歷代各種版本問題上也不避瑣細，一一道來，有介紹，也有考證，扎扎實實。至於譯文部分，可觀的不僅是翻譯，還有衆多的旁注，廣采各國各家之説，尋根究底以外，也討論某些字詞如何翻譯，尤其是對現代人來説偏僻的字，力求準確精當，特别是用英文來傳達古漢語的神韻。他的翻譯並非完全的英文白話，對照古漢語原文讀來，特别感到字裏

作者單位：美國墨瑞州立大學

行間蕩漾的典雅。難怪此書一出,即成衆人交口稱讚的經典,西方漢學界最權威的譯本。

從此我記住了David Knechtges這個名字,開始有意識地找他的其他專著來看。嚴格的學術訓練並未使他變成"深衣大带講唐虞"的老夫子。他下筆平實,善於把一個艱深的問題細細梳理,娓娓道來,很多發表在學術期刊上的論文都閃爍着學問和智慧的異彩。比如1989年刊登在美國東方學會學報(*Journal of the American Oriental Society*)上的"A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature"一文,不亞梁實秋先生在《雅舍談吃》裏顯現的淵博和情趣。同時,我也漸漸知道了很多關於他的軼事。一步步走向Gowen樓的時候,我開始勾勒他的樣子。是一位22歲以全優成績畢業於華盛頓大學,23歲在哈佛研究生畢業,26歲以一篇研究揚雄和漢賦修辭的畢業論文獲得博士學位,40歲出版第一卷《文選》譯本,擔任過美國東方學會主席的傑出漢學家?還是一個愛酒也懂酒,有時在學術會議會後自調雞尾酒,廣延與會學者的豪士?是那個追隨薛愛華(Edward H. Schafer)的道路,精研文字音韻訓詁,把學術落腳於對文本的忠實解讀,而不是天馬行空般的"解構",故弄玄虛的"解密"或者大而化之的"芻議"的嚴謹學者?還是那位對學生關懷備至的慈父,那位大陸臺灣名教授回憶文章中狂俠温文的摯友,那位同行後學眼中的謙謙君子,泰山北斗?或者是,就如他在發來的一封郵件裏開玩笑般自稱的,一個隱士,高踞山城,笑看風雲,門如市而心如水的隱士?

因緣湊泊,研究生畢業前我收到了華盛頓大學的録取通知和獎學金。此後我試着給康教授發了一封電子郵件,簡單自我介紹以外,試探着詢問是否可在我抵達西雅圖後同他會面,談談今後的學業問題。不料他當日即回復,信寫得很長,熱情允諾秋天在華盛頓大學見面,並勉勵我繼續學好日文和法文,建議開始閱讀日本興膳宏教授的著作,和法國漢學家Henri Maspero的名著*La Chine Antique*。信末康教授還擔心我重新申請簽證會遇到麻煩,一再提出若遇阻礙定要同他聯繫,他和系主任會盡力相助。此後電郵往返,竟一併爲我個人瑣事,卻正應了關於他關愛學生的傳聞。

走到三樓康教授辦公室門口,門是半開着的。一面牆是兩個擺滿書的大書架,那位側對着我,聚精會神地用電腦寫作的老人相形之下都有幾分矮

小了。

仿佛有第六感覺,他一回頭看見了我,一躍而起,疾步上前握住我的手說:"吴捷嗎? 歡迎歡迎,快請坐。"

一切發生得旋風一般,我已經坐在康教授的面前。年過花甲的他身材高大,背有些駝,斑白的頭髮微微稀疏,厚厚的眼鏡片卻掩不住文雅和藹的目光和滿眼的微笑,讓我感到踏實輕鬆,一點也不緊張了。看這滿屋子的書,可全都裝在他的腦子裏呢。

"都安頓好了麼? 住的地方離學校近不近? 生活還適應吧?"仿佛嘮家常,康教授開始了我們的對話。他説他正在編寫新學期課程的參考書目,剛才這一部分已經寫了四十多頁,"可會夠你受的!"他調皮地説。他知道我本科是在復旦大學,就笑着透露耶魯的孫康宜教授告訴他,復旦的中文系是全中國最强的,"你覺得呢?"雖然我並非中文系出身,聽到對母校的好評自然高興,何況復旦中文系確實實力不俗,於是回答:"我很贊同她的觀點!"他哈哈大笑,説:"雖非科班出身,我們都認爲你是可造之材,否則也不會録取你啦。"他恢復了認真的表情接着説:"我留的作業,開出的書目,很多學生包括你,只要做最小的努力都會做得很好。可是你應該儘量多而廣泛地閲讀,既讀我推薦的,也去放手讀你自己真心喜歡的,而且要做出最大的努力,立志讀得最多,做得最多,如此你進步就會最快。"

他接着問:"那麼你現在的研究興趣在哪些方面呢?"其實我一切都剛起步,哪裏有什麼方向? 只是試探着説,自己今後想在東西方的宫廷詩歌和宫廷文化研究方面努力。康教授眉毛一揚,用很歡欣的口吻説:"嘿,這麼説來咱們系倒有人和你興趣一樣呢!"接着故作神秘地看着我。我忍不住問是誰。他伸出大拇指,輕輕向自己一指道:"就是在下。"接着忍不住也笑了,解釋説他一直對中國、日本和歐洲的宫廷文化有相當深的興趣,還從圖書館的網頁上找到了他新近和 Eugene Vance 合作編輯的 *Rhetoric and the Discourses of Power in Court Culture : China, Europe, and Japan* 給我看。他隨即提到一些其他教授的相關著作,我卻多半聞所未聞,好在他毫不介意,看我拿出筆紙,就把書名和作者名逐一拼寫出來,讓我記下。

説到選課和聽講座的時候,康教授又一次次敏捷地回身在電腦上爲我查

閱資料,告訴我應該去哪些網址尋找相關信息。趁他回過頭去的時候,我掃了一眼他的藏書。《全唐詩》,《全漢賦》,《文苑英華》,《文選》,《唐詩品匯》,《大漢和詞典》……剛才他還驕傲地告訴我,他家的很多書是辦公室和學校圖書館都没有的。這是他的皮包嗎?肯定是的,就放在他的腳邊,一個黄褐色的舊提包,邊角全都磨得起了毛,提包面也都磨得光滑了,還裂了一個大口子,看似一九四零年代的老古董。"千金散盡爲搜書",知識和智慧就是這麽來的。

"你去過圖書館了嗎?華盛頓大學的圖書館是美國最好的大學圖書館之一,館際互借也很方便。你在這裏還要讀幾年,相信你不會虚度這段時光。"他最後握着我的手説。

我們談了半個多小時。告辭出來,上午有些雲翳的天已經放晴了。以多雨著稱的西雅圖已經連續數日陽光普照,牆上一瀑瀑的常青藤微微泛出鮮紅。爬滿多彩常青藤的哥特式建築傳達着大學的純正和力量,外面花花世界的一切誘惑和掙扎無法在此間駐足。這個不需要文學的年代,人人都能不讀乃至不懂詩歌散文而過得很好。一個年輕學者的理想和追求,在質疑和嘲諷下容易顯得蒼白無力。不過如果説此行之前我還有什麽疑惑和沮喪的話,康教授的笑容和勉勵已經將它們盡數驅散了。幾個素心人在小小書齋裏作的探索和努力,門外人如何能懂呢?而如康教授那樣進出古今的逍遥,六經注我的氣魄,他們又如何能讚賞呢?但高山不會因爲幾抔土的得失而改變它的高度。在那青燈映照下的小小天地裏有大大的夢想,心在,信念在,對文明的執著在,整個世界都是他的,而他也並不在意那些小氣可憐的幸福。當他的精神與古人自由交通的同時,他在寧静中也通達了永恒。這種境界,也是我,和每一個正心向學的學者,都應追求的。

微風吹過,帶着博大的温潤,像遠方海的氣息。

2005-9-13

Curriculum Vitae

David R. Knechtges

EDUCATION AND DEGREES

1968: Ph.D. University of Washington, Chinese Language and Literature

Fields: Chinese phonology (Li Fang-kuei); Han *fu* (Hellmut Wilhelm); T'ang fiction (Vincent Yu-chung Shih); Medieval European Romance (Robert P. Payne)

Dissertation: "Yang Shyong, the *Fuh*, and Hann Rhetoric"

1965: A.M, Harvard University, Far Eastern Languages and Literature

1964: B.A., University of Washington, Chinese (Magna Cum Laude, Phi Beta Kappa)

TEACHING POSITIONS

2008	Visiting Professor, Chinese University of Hong Kong
2002—03	Visiting Professor of Chinese Literature, Harvard University
1981—	Professor of Chinese, University of Washington
1974—81	Associate Professor of Chinese, University of Washington
1972—74	Assistant Professor of Chinese, University of Washington
1971—72	Assistant Professor of Chinese, University of Wisconsin
1970—71	Assistant Professor of Chinese Literature, Yale
1968—70	Instructor in Chinese Literature, Yale

AWARDS, FELLOWSHIPS, AND HONORS

2014	Lecturer, Hong Kong Baptist University, March 2014
2014	Keynote Speaker, International *Fu* Studies Conference, Hong Kong University, March 2014
2012	Frederick W. Mote Lecturer, Princeton University, September 12, 2012
2010	Guest Professor, Columbia University, August 30 to September 4
2009	Salomon Katz Lecturer, University of Washington, May 28, 2009
2008	ICS Visiting Professor, Chinese University of Hong Kong
2007	Halls Professor, University of Wisconsin
	Guest Professor, Columbia University, May 20-24
2006	Elected to American Academy of Arts and Sciences
2003	Guest Professor, Princeton University, May 5-10
2000	Honorary member, Chinese Academy of Social Science, Comparative Literature Institute
1999	Fellow, Institute for Advanced Studies, Oslo, Norway
1998	Luce Foundation Grant for "Companion to Classical Chinese Literature" (jointly with Stephen West, U.C. Berkeley)
1997	Royalty Research Foundation award for "Companion to Classical Chinese Literature"
1995	Joint Committee on Chinese Studies grant for planning meeting on Chinese literary history
1994—95	Fritz Endowment grant for GSA (for work on *Wen xuan* volume 3). Resulted in volume accepted for publication by Princeton University Press.
1993	Humanities and Arts, Release Time Fellowship, College of Arts and Sciences. For work on *Wen xuan*, Volume 3. Resulted in volume accepted for publication by Princeton University Press.
1992	Principal Investigator, Graduate Assistance in Areas of National Need Fellowship program, awarded to Department of Asian Languages and Literature
1992	Royalty Research Foundation Grant, to support *Wen xuan* translation project, $17,000

1988	Honorary Research Professor, *Wen xuan* Studies Seminar, Changchun shifan xueyuan, PRC
	Guest Professor, Shandong University, PRC
	American Council of Learned Societies, Grant for Travel to People's Republic of China, $600
1986	American Council of Learned Societies, Grant for Travel to People's Republic of China, $850
1985—86	National Endowment for the Humanities Research Grant, for book on Formative Period of Chinese Literature, $18,334 (6 months)
	John Simon Guggenheim Foundation, grant for book on Formative Period of Chinese Literature, $17,000 (6 months)
1984	Summer Research Stipend, Graduate School Research Fund, University of Washington, for *Wen xuan* translation project, $3,170
1982	Summer Research Stipend, China Program, for Han literary history study, $1,500
1981	Summer Research Stipend, China Program, for *Wen xuan* translation project, $1,800
1980	Graduate School Research Fund grant, University of Washington, 6 month R.A., for *Wen xuan* translation project, $3,576
1977—80	National Endowment for the Humanities, *Wen xuan* translation grant ($68,000)
1975	American Council of Learned Societies, Chinese Civilization Grant
1974	Summer Research Stipend, Graduate School Research Fund University of Washington
1973	Summer Faculty Research Grant, China Program
1971	Fulbright-Hays Faculty Research Grant, Taiwan
1967—68	Woodrow Wilson Dissertation Fellowship, University of Washington
1965—67	NDFL Title VI Fellowship, University of Washington
1964—65	NDFL Title VI Fellowship, Harvard University
1964	Pollard Memorial Prize, Far Eastern and Russian Institute, University of Washington

	Honorary Woodrow Wilson Fellow, Harvard
1963	Phi Beta Kappa, University of Washington
	CIC Summer Undergraduate Scholarship, University of Michigan

SERVICE TO THE PROFESSION

2014	Member Review Committee, School of Chinese, Hong Kong University
2012	External Examiner, Ph.D. dissertation, University of British Columbia
	Member, Review Committee, Department of Chinese Studies, National University of Singapore
2011	Reviewer, 2 article submissions for *T' oung Pao*
2010	Member, Review Committee, Department of Chinese Literature, Taiwan University
2008—2010	Reviwer, fellowship applications, ACLS
2007	Member, Review Committee, Department of Chinese Studies, National University of Singapore
	Reviewer, MSS Harvard University Asia Center, *Journal of the American Oriental Society*
2006	Reviewer, MS, *Journal of the American Oriental Society*
2005	Reviewer, MS, Harvard University Asian Center
2004	Reviewer, MS for Harvard University Asian Center, Brill
2003—	Member, Advisory Panel, *Gudian wenxue congshu*, Hong Kong University Press
2002—2005	Reviewer, applications to School of Historical Studies, Institute for Advanced Study, Princeton
2002	Reviewer, MS, Stanford University Press, *Journal of the American Oriental Society*
2001	Member, East Asia Advisory Board, Institute for Advanced Study, Princeton
1994—	Co-editor, "Handbook of Classical Chinese Writing", Yale University Press

1994—2012	Member, Board of Directors, T'ang Studies Society
1994—2010	Member, Editorial Board, *Early Medieval China Journal*
1999	Member, *Ad hoc* committee, Harvard University
1999	Reviewer, MS, Yale University Press
1999	Invited participant, Meeting on Chinese Garden Literature, Dumbarton Oaks
1998	Member, NEH Panel for Collaborative Research Program
1998	Reviewer, MS, Harvard University Press
1996	Reviewer, MSS, University of Washington Press, Columbia University Press
1996	External examiner, Ph.D. Dissertation, Oslo University
1995—96	Advisory Committee, Third International *Fu* Studies Conference, Taipei, Taiwan
1995—96	Member, Fellowship Selection Panel, National Security Education Program
1994—95	President, American Oriental Society
1993—94	Vice-President, American Oriental Society
1993—96	Joint Committee on Chinese Studies, ACLS
1993	External Examiner, Ph.D. Dissertation, Leiden University
1993	Member, Selection Panel, National Endowment for the Humanities, Translation Program, Washington, D.C., October 1993
1992	External Examiner, Ph.D. Dissertation, Australian National University
	Reviewer of MSS, *American Oriental Society*, Columbia University Press
1991—93	Member, Committee for Scholarly Communication with the People's Republic of China, National Academy of Sciences
1991—	Member, Editorial Board, *Sinica Leidensia*, Leiden University
1991—92	Member, Advisory Committee, *Cifu da cidian* (Encylopedia of *Fu* Studies), Jiangsu Education Publishing House, Nanjing, PRC
1992	Member, Advisory Committee, Second International *Fu* Conference, to be held October 1992, Hong Kong
1990	Vice-chairman, First International Conference on the *Fu*. Ji'nan,

	PRC
1989—91	Member, Nominating Committee, American Oriental Society
1988	Reviewer of MSS for University of Washington Press, Arizona University Press
1987	Reviewer of MSS for Princeton University Press and Duke University Press
1986—7	Member of Medieval Chinese Studies Planning Committee
1986	Reviewer of MS for Stanford University Press
1979—81	President, Western Branch, American Oriental Society
1978—79	Vice-President, Western Branch, American Oriental Society
1978	Secretary-Treasurer, Western Branch, American Oriental Society
1978—	Editorial Board, Chinese Literature Essays Articles and Reviews
	Program Chairman, Western Branch, American Oriental Society Meeting, Seattle
1977—	Reviewer, NEH Translation Project Applications
1975	Chairman and Coordinator, History of Chinese Literature Planning Conference, Providence Heights (ACLS funding)
1974—80	Co-editor, History of Chinese Literature Project
1972—75	Associate Editor, *Journal of the American Oriental Society*

UNIVERSITY SERVICE AND ADMINISTRATIVE DUTIES

2007	Co-coordinator, Chinese Language Program
2006	Coordinator, Chinese Language Program, Autumn Quarter
2005—06	Member, Department Executive Committee
2000—01	Member, Japanese Literature Search Committee
1999—2000	Chair, Chinese Literature Search Committee
1999—2000	Member, East-West Literature Search Committee
1999—2000	Coordinator, Chinese Program
1999—2000	Member, Graduate Admissions Committee
2000	Member, FLAS Selection Committee
1998—99	Chair, Katz Professor and Lecturer Selection Committee
1998—99	Chair, Language Learning Center Review Committee
1998—2000	Member, International Faculty Council

1997—99 Chairman, Department of Asian Languages and Literature
1996 Chair, Chinese Literature Search Committee
1996 Member, Comparative Literature Chair Search Committee
1995—96 Member, College of Arts and Sciences, T.A. Allocation Committee
1994—95 Member, International Faculty Exchange Committee
1994—95 Chair, Asian L & L Library Committee
1993 Member, Graduate School Fund Committee
1993—94 Member, Department Executive Committee
1992 Member, Review Committee, Comparative Literature
1991—92 Chair, Evening Degree Review Committee
1990 Member, Search Committee, Jackson School of International Studies
1989—90 Member, International Studies Task Force (College of Arts and Sciences)
1989 Committee on Class Size, College of Arts and Sciences
1989—91 Advisory Committee for Arts and Humanities
1989—90 Travel-Study Advisory Board, University Extension
1987—92 Chairman, Department of Asian Languages and Literature
1987—89 Graduate School Council
1987 Chair, Department of Germanics Chair Search Committee
1986 Chairman, Search Committee for Tibetan
Chairman, Asian Literature Colloquium
1984—85 Member, Review Committee, Slavic Languages and Literature
Member, Search Committee, Buddhist Studies
1983—84 Chairman, Linguistics Department Chair Search Committee
1982—83 Chairman, China Colloquium
Chairman, Art Education Review Committee
1982 Member, Asian Languages and Literature Chair Search Committee
1981—82 Member, NEH Summer Grant Screening Committee
1981 Chairman, Search Committee, Classical Chinese
1980—81 Member, Search Committee, Modern Chinese History
1976 Faculty Senate
1975—78 Member, Steering Committee, Comparative History of Ideas Program
1976 Member, Norman and Brandauer Replacement Search Committee

1975	Chairman, Brandauer Reappointment Review Committee
1974—75	Member, NDFL Selection Committee
1973	Chairman, Search Committee, Chinese Language and Literature Position
1972—74	Undergraduate Adviser
1972—82	Co-chairman, China Program Steering Committee

MEMBERSHIPS

American Oriental Society
Association for Asian Studies
Early Medieval China Studies
T'ang Studies Society

PAPERS AND LECTURES

2013 Paper, "Ruin and Remembrance in Classical Chinese Literature: The '*Fu* on the Ruined City' by Bao Zhao," for Conference on New Perspectives on Medieval Chinese Poetry, February 22, 2013, University of Colorado

Paper, "The Qin and Han Imperial Courts on the Move," for Comparative Court Cultures Meeting, July 22, 2013, Portland, Oregon

Keynote Address (in Chinese), "Guoji Hanxue he duozhong waiyu de fanchou" 國際漢學和多種外語的範疇, Zhonghua guoxue luntan 中華國學論壇, Hong Kong, August 27, 2013

2012 Paper, Seminar, Writing the History of Chinese Civilization, London, April 16, 2012

Chair, Panel on Reading Genres of Discontinuous Narratives: Fragments and the Construction of Cultural Identities in Traditional Chinese Texts, Association for Asian Studies Meeting, Toronto, March 16, 2012

Paper, Six Dynasties Material Culture, Arts, Literature, and Ritual

Workshop organized by the Center for the Art of East Asia, Department of Art History, The University of Chicago, May 26-27, 2012

Public address, Celebration of Twentieth Anniversay of the Founding of the Peking University Institute for International China Studies and Publication of the English Edition of the *History of Chinese Civilization*, Peking University, June 23, 2013

Paper, "Letters in the *Wen xuan*," Letters and Epistolary Culture in China Workshop, Boulder, Colorado, August 17-19, 2012

Talk, Sackler Gallery, Washington, D.C. "Ruin and Remembrance in Classical Chinese Literature," September 8, 2012

Public address: "Mountain Viewing in Medieval China: The Case of Xie Lingyun." Frederick W. Mote Lecture, Princeton University, September 19, 2012

Paper, "Southern Metal and Feather Fan: The 'Southern Consciousness' of Lu Ji." For conference Poetry and Place: The Rise of the South, Princeton University, October 27, 2012

Keynote address, "Ou Mei fuxue yanjiu shi" 歐美賦學研究史 (History of *fu* scholarship in Europe and North America), "Cifu lilun yuyan xiuci yu wenlei yanjiu"辭賦理論、語言修辭與文類研究 (Conference on the *Fu*: Theories, Language and Rhetoric, and Genre Studies), National University of Singapore, November 16, 2012

2011 Chair, Panel on Rethinking China in the Third Century, AAS Meeting, Honolulu, March 22, 2011

Paper for Workshop on Chang'an in Western Han, UC Berkeley, April 20, 2011

Keynote speech, "Tuckhahoe and Sesame, Wolfberries and Crysanthemums, Sweet-peel Orange and Pine Wines, Pork and Pasta: The *Fu* as a Source for Chinese Culinary History," Legacies of Taste: An International Conference on Food Narratives in China, December 16, 2011

2010 Lectures, Central University, Taiwan, November 18 and 22, 2011:

"*Wen xuan* and the Early Medieval Chinese Anthology Tradition," and "The *Wen xuan* Tradition in China and Abroad"

Paper, Early Medieval Chinese Estate Culture: The Mountain Dwelling of Xie Lingyun, Conference in Honor of Denis Twitchett, Tsing-Hua University, Taiwan, November 23

Paper, A Brief Study of Liu Xin's "Sui chu fu" 劉歆《遂初賦》論略. Conference on Ancient Chinese Poetics. Hong Kong Baptist University, Hong Kong, December 9-10.

Paper, A Disqusition on Friendship: The "Guang 'Jue jiao lun'" of Liu Jun, Conference on the *Lun* in Early Medieval China, Nanyang University, Singapore, December 16-18

Chair, AAS Panel, "The Social Art of Poetry in Medieval China," March 26, 2010

"Translating Plant Names in the *Chu ci*," International Conference, "Cultural Interactions: Chinese Literature and Other Writings in English Translation," Chinese University of Hong Kong, April 15, 2010

2009 "The Poems of Ying Qu." University of Michigan. February 3, 2009

"The Poems of Ying Qu." Ohio State University, March 6, 2009

"The Poems of Ying Qu." University of Pennsylvania." April 13, 2009

"The Poems of Ying Qu," University of California, U.C. Berkeley, September 23, 2009

"History of Western Sinology," U.C. Berkeley, September 24, 2009

2008 "The Poems of Ying Qu." Taiwan University, November 17, 2008

"The Poems of Ying Qu." Peking University, December 5, 2008.

"Traditional Scholarship in the Digital Age," Chinese Librarianship Summer Institute, University of Washington, 1 August 2008

Secrets of the Western Han Court Exposed: Anecdotes in the *Xijing zaji*, Conference on Anecdote, Rumor and Gossip in

Medieval China, UCLA, 17 May, 2008

"The Ji (Collected Literary Works) Section of the 'Jingji zhi' of the *Sui shu*, Seminar on Genre and Tradition in Early Medieval China, Princeton University, 3-4 May 2008

Discussant, Association for Asian Studies panel, From the Dynastic to the Local: Anthologies of Women's Writings during the Qing and Republican Periods, Atlanata, 3 April 2008

"Autobiography, Travel, and the Imaginary Journey: The 'Xianzhi fu' of Feng Yan. For A Symposium on Traditional Chinese Poetry and Poetics, Arizona State University, 29 February 2008

2007 "Early Medieval Chinese Estate Culture: The Mountain Dwelling of Xie Lingyun." Stanford University, 22 January 2007

"A History of the Garden before the Tang." University of Wisconsin, 17 April 2007

Chair and discussant, Panel on "Misplaced and Displaced: Searching the Lost Libraries of Medieval China." AAS Annual Meeting, Boston, March 24, 2007

"How to View a Mountain in Medieval (and pre-medieval) China." Conference on Kinetic Vision in Early Medieval China. Harvard University, May 26, 2007

"K. C. Hsiao: Teacher, Scholar, and Poet." Scholar in Honor of the 110th Birthday of Professor Hsiao Kung-chuan. Taiwan University, 7-8 December 2007

"How to View Mountain in Medieval China." Taiwan University, 10 December 2007

2006 "Court Culture in the Late Eastern Han: the Case of the Hongdu Gate School." International Conference on the World of Thought in Early Medieval China, National University of Singapore, 6-7 January 2006

"A Brief History of the Garden in Pre-Tang China." Dumbarton Oaks, March 22, 2006

"Early Medieval Chinese Estate Culture: The Mountain Dwelling

	of Xie Lingyun." Columbia University, April 20, 2006
	Participant, Six Dynasties Workshop, Princeton University, May 19-20, 2006
	"Key Words, Authorial Intent, and Interpretation: The Case of Sima Qian's Letter to Ren An." Conference on "The Power of Words: The Interpretation of Pre-modern Chinese Literature." Harvard University, October 27, 2006
2005	"Liu Kun, Lu Chen, and the Transition to the Eastern Jin." Conference on the Eastern Jin, Harvard University, May 2005
2004	"Court Culture in the Late Eastern Han." Court Culture Conference, City University, Hong Kong, October 2004
	"The *Fu* of the Former Han." Reading Chinese Poetry: Interpretative Methods, Critical Approaches, and Teaching Strategies, University of Illinois, November 2004
2003	Lecture, Cornell University, "A Chinese 'Garden' in Early Medieval China: The Mountain Estate of Xie Lingyun
	Lecture, Harvard University, "Sources for the Study of Garden History in Early China"
	Discussant, Panel on Chinese Poetics, Conference on Chinese Poetic Thought and Hermeneutics, Yale University
	Lecture, University of Wisconsin, "Recent Scholarship on the *Wen xuan*"
2002	Discussant, Panel on Tang Literature for Conference "New Perspectives on the Tang," Princeton University
	Wu Foundation Lecture, Yale University, "A Chinese 'Garden' in Early Medieval China: The Mountain Estate of Xie Lingyun"
	Lecture, China Humanities Series, Harvard University, "The Problem with Anthologies: The Case of the Writings of Ying Qu (190-252)"
	Paper, Annual Meeting, Western Branch, American Oriental Society, "The Poems of Ying Qu"
2001	Lecture, Harvard University, "Sweet Peel Tangerine or Southern Gold? Regional Identity in Western Jin Literature"

	Lecture, Reed College, "The *Fu* in the Han Dynasty"
2000	Conference paper, "Have You Not Seen the Beauty of the Large? Court Aesthetic in Early Imperial China," Third International Sinology Conference, Academia Sinica, Taipei
1999	Public Lecture, "Have You Not Seen the Beauty of the Large?": Court Aesthetic in Early Imperial China," Humanities Center, University of Colorado, May 1999
	Public Lecture, "The Documents Relating to the Accession of Cao Pi," Department of East Asian Languages and Literature, University of Colorado, May 1999
	Public Lecture, "Rose or Jade? Problems of Translating Medieval Chinese Literature," College of Liberal Arts, Taiwan University, May 1999
	Conference Presentation, "Liu Xin's 'Sui chu fu'," for Court Culture Conference, Santa Fe
1998	Public Lecture, "Translating Medieval Chinese Literature," Rice University, February 1998
	Paper, "The Roots of University of Washington Sinology in China and Europe," presented at the International Sinology Conference Commemorating the Centenary of the Founding of the University of Peking, Beijing, PRC, May 1998
	Paper, "The *Fu* of Ban Zhao," Annual Meeting of the Western Branch of the American Oriental Society, October 1998
	Paper, "The Rhetoric of Abdication and Accession in Third Century China: The Documents Relating to the Accession of Cao Pi as Emperor of the Wei Dynasty," Conference on Court Culture sponsored by Taiwan University, November 1998
1997	Lecture, University of California, Berkeley: "Coolie Orange or Sweet Peel Tangerine? Regional Identity in Western Jin Literature"
	Paper, presented at the International Chinese Literature Conference, Tsing-Hua University, April 1997: "The *Fu* and Court Literature in the Han"
	Paper, presented to the East-West Court Culture Conference, Taiwan University, September 1997: "Anti-court Literature in the

	Han"
	"Does Poetry Inspire a Building Project? Emperor Wu of the Former Han and Sima Xiangru's '*Fu* on the Imperial Park'" Western Branch, American Oriental Society Meeting, Boulder, Colorado, October 1997
1996	Paper presented at Third International *Fu* Studies Conference, Cheng-chih University, Taiwan, December 1996: "Han Wudi de fu" (The *Fu* of Emperor Wu of the Former Han)
	Paper, presented at Oslo University: "The Court Culture of the Han Dynasty"
	Tompkins Lectures, University of California, Berkeley: "Entering the Realm of Delight: Food and Drink in Medieval China" and "Culling the Weeds and Picking the Prime Blossoms: the Anthology in Early Medieval China"
1995	Presidential address, American Oriental Society: "Entering the Realm of Delight: Food and Drink in Early Medieval China"
	"Culling the Weeds and Picking the Prime Blossoms: the Anthology in Early Medieval China." Invited lecture, University of Minnesota
	"A Poetic Exchange between Pan Yue and Lu Ji." Paper presented to the annual meeting of the Western Branch of the American Oriental Society, Los Angeles, November 1995
1994	"The Rhapsody on Panpipes by Wang Bao." Paper presented to annual meeting of American Oriental Society, Madison, Wisconsin, March 1994
	Discussant, "Courting Words: Six Dynasties Courtly Literature (Part I), 46th Annual Meeting, Association for Asian Studies, Boston, 1994
1993	"The Poetry of an Imperial Concubine: Favorite Beauty Ban," paper presented at the annual meeting of the AAS, Los Angeles
1992	"The Literary Emperor: Han Wu-ti and Literature in the Former Han," paper presented to International Conferenc on Imperial Rulership and Cultural Change," Taiwan

"Han Wudi's 'Song of the Autumn Wind'. Western Branch American Oriental Society Meeting, Boulder, Colorado

"The Authenticity of the *Fu* in the *Xijing zaji*," paper presented to the Second International *Fu* Studies Conference, Chinese University of Hong Kong

"*Wen xuan*, Volume Three: A Report," paper presented to the Second International Conference on the Translation of Chinese Literature, Taipei

1991 Invited lectures, University of Colorado and University of Wisconsin, Madison, "Lest It Be Forgotten: Chinese Literature of the Fourth Century" and Bao Zhao's 'Rhapsody on the Ruined City'

1991 "Bao Zhao 'Rhapsody on Dancing Cranes' ". Western Branch, American Oriental Society Meeting, Eugene, Oregon

1990 In Chinese: "Han song: lun Ban Gu 'Dongdu fu' he tong shidai de jingdu fu" (In Praise of the Han: Ban Gu's '*Fu* on the Two Capitals' and the Capital *Fu* of his Contemporaries) First International Conference on the *Fu*. Ji'nan, People's Republic of China.

"A Neglected Period of Chinese Literary History: The Western Jin." Public invited lecture, Department of East Asian Languages and Literature, UCLA

1989 Invited paper, "Why is the Han *fu* Called *Cifu*?" Annual Meeting, American Oriental Society, New Orleans

Invited paper, "Jao Tsung-i on the Indic Influence on Chinese Poetics," Annual Meeting, Western Branch, American Oriental Society, Boulder, Colorado

1988 Invited participant, Conference on Rhetoric, East and West, East-West Center, Honolulu

Invited participant, Second European-American Conference on Exchanges in East Asia Studies, Columbia University

Invited paper, "American and European Studies of the *Wen xuan*," at First International Symposium on the *Wen xuan*," Changchun,

PRC. In Chinese.

Invited lecture, Shandong University, "American Studies of Chinese Literature." In Chinese.

1987 "Bao Zhao' s 'Rhapsody on the Ruined City': Date and Circumstances of Composition." Annual Meeting of the American Oriental Society, Los Angeles

1986 "Han Yu gu fu kao" (Han Yu' s Ancient Style *Fu*). Invited paper presented at International Han Yu Studies Conference, Swatow, People' s Republic of China

"Poetic Travelogue in the Han *Fu*." Invited paper presented at Second International Conference on Sinology, Academia Sinica, Taiwan

1985 "Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington

1984 "Modern Chinese Literature." China Update Lecture Series, Continuing Education Program, University of Washington

"Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington

"Hunting with Decoy and Blind: Pan Yue' s 'Rhapsody Pheasant Shooting.' " Annual Meeting, American Oriental Society, Seattle

1983 "Authenticity in the Han *Fu*." Annual Meeting, Western Branch, American Oriental Society, Berkeley

"Linguistic Problems in Translating the *Fu*." Invited lecture, Linguistic Circle of the Northwest, Seattle

"A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature." Invited lecture, University of Colorado

"Pan Yue' s 'Rhapsody on Shooting Pheasants.' " Invited lecture, University of Colorado

1983 "Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington

1982 "Pasta in Early Chinese Literature." Annual Meeting Western Branch, American Oriental Society, Tempe, Arizona

1981 "Rhapsodies on Early Chinese Cities." Annual Meeting, Western

Branch, American Oriental Society, Provo, Utah

1979	"The Journey (Imaginary and Real) in the Han Rhapsody." Annual Meeting, Western Branch, American Oriental Society
1978	"Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington
1977	Chairman, Panel on "Beginnings in Chinese Literature." Annual Meeting Chinese Language Teacher's Association, San Francisco
	"Satirical Elements in the Later Han *Fu*." Annual Meeting, Western Branch, American Oriental Society
	"Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington
1976	"Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington
1975	"Food in Chinese Literature." Continuing Education Program, University of Washington
1973	"Chinese Narrative Prose." Arts of China Series, Continuing Education Program, University of Washington
1972	"Protest and Escapism in Chinese Literature." Invited lecture, University of Wisconsin Lecture Series, Madison
1970	"Some Thoughts on the Development of Literature in the Han Dynasty." Invited lecture, Cornell University
1969	"Wit, Humor, and Satire in Early Chinese Literature." Invited paper, Annual Meeting of Association of Asian Studies, San Francisco
1967	"The *Fu* of Yang Hsiung." Asian Studies on the Pacific Coast, San Francisco

COMPLETED PH.D. DISSERTATIONS SUPERVISED

1974	Lawrence Foster. "The *Shih-i chi* and Its Relationship to the Genre Known as *Chih-kuai*."
	Gerald Swanson. "The Great Treatise: Commentatory Tradition to the *Book of Changes*."

1975	Koo Yin Tam. "The Use of Poetry in *Tso chuan*; an Analysis of the '*fu-shih*' Practice."
1977	Deane Epler. "The Concept of Disease in Two Third Century Chinese Medical Texts."
1979	Marlon Kau Hom. "The Continuation of Tradition: A Study of *Liaozhai zhiyi* by Pu Songling."
1981	John Louton. "The *Lüshi chunqiu*: An Ancient Chinese Political Cosmology."
	Timothy Phelan. "The Neo-Confucian Cosmology in Chu Hsi's *I-hsüeh ch'i-meng*: A Primer for Studying the *Changes*."
1982	Eva Chung. "A Study of the *Shu* (letters) of the Han Dynasty (206 B.C.-A.D. 220)."
1983	Robert Joe Cutter. "Cao Zhi (192-232) and His Poetry."
	Madeline Spring. "A Stylistic Study of Tang *guwen*: The Rhetoric of Han Yu and Liu Zongyuan."
1985	Michael Broschat. "*Guiguzi*: A Textual Study and Translation."
	Jenny Tuli Teng. "The Genre of *Lien-chu*."
1986	Jonathan Pease. "From the Wellsweep to the Shallow Skiff: Life and Poetry of Wang Anshi (1021-1086)."
1989	Alan Berkowitz. "Patterns of Reclusion in Early and Medieval China: A Study of the Formulation of the Practice of Reclusion in China and Its Potrayal."
1990	Lai, Chiu-mi. "River and Ocean: The Third Century Verse of Pan Yue and Lu Ji."
	Peter Way. "Classicism in Aristotle's Poetics and Liu Xie's *Wenxin diaolong*."
1991	Daniel Hsieh. "The Origins and Development of *Jueju* Verse."
1994	Su Jui-lung. "Versatility within Tradition: A Study of the Literary Works of Bao Zhao (414?-466)"
1995	Carrie Reed. "*Youyang zazu* Miscellaneous Morsels from Youyang."
1996	Ding Xiang Warner. "Wang Ji (590-644) and the Idealization of the Recluse."

1997	Asselin, Mark Laurent. " 'A Significant Season' Literature in a Time of Endings: Cai Yong and a Few Contemporaries."
2000	Yeow-chong Wu. "Poetic Archaicization: A Study of Li Bo's Fifty-nine 'Gufeng' Poems."
2002	Zheng Xiaorong. "A History of Northern Dynasties Literature."
2005	Stuart Aque, "The *Jingxue lishi* of Pi Xirui."
2006	Wang Ping. "Culture and Literature in an Early Medieval Chinese Court : the Writings and Literary Thought of Xiao Tong (501-531)."
2007	Yang Suh-jen. "The Literary Merits of the Han (206 B.C.-A.D. 220) Stele Inscription."
2008	Wu Jie, "A Study of Group Compositions in Early Tang China (618-713)."
2009	Christopher Dakin, "A Forgotten Link, Xie Yan and His Early Tang *Fu*."
2010	Timothy O'Neill, "Harbinger of Sequestered Intent: Language Theory and the Author in Tradition Chinese Discourse."
	Nicholas Williams, "The Brocade of Words: Imitation Poetry and Poetics in the Six Dynasties."
	Mark Pitner, "Embodied Geographies of Han Dynasty China: Yang Xiong and His Reception."
2011	Edmund Lien, "An Eastern Han Polymath, Zhang Heng and His Writings."
	Jeongsoo Shin, "From Bewitching Beauty to Effete King: Transgendering of King Peony in Medieval Chinese and Korean Literature."
2012	Kevin Jensen, "Wei-Jin Sacrificial Ballets: Reform versus Conservation."
2013	Shih Hsiang-lin, "Jian'an Literature Revisited: Poetic Dialogues in the Last Three Decades of the Han Dynasty."

M.A. THESES AND COMMITTEES SUPERVISED

1974	Edward A. Kohnstamm. "The *Ying wu fu* of Ni Heng in Hou Han

Historical Context."

1978	Laura Shea. "The Politicalization of *Fu*ng Yu-lan."
1979	Eva Chung. Non-thesis.
	Thatcher Deane. Non-thesis.
	Bruce Waldron. Non-thesis.
1980	Jonathan Pease. "Kuo P'u's Life and Five Colored Rhymes (An 'Immortal' Chin-dynasty Writer and Diviner, 276-324)."
	Joan Kleinman. Non-thesis.
1982	Jay E. Viner. Non-thesis.
1983	Daniel Hsieh. Non-thesis.
1986	Lai, Chiu-mi. "Autumn, Rain, and Leaving Office: Ten Poems by Zhang Xie."
	Richard Simmons. "The *Soushen houji* Attributed to Tao Yuanming (365-427)."
1989	Stuart V. Aque. "The *Han shu* Biography of Jia Yi and Other Writings."
	Tetsuji Ueda. "The Imperial Capital: Luo Binwang's *Dijing pian*."
1991	Mark Asselin. "The *Hou Han shu* Biography of Cai Yong (A.D. 132/133-192)."
1995	Lynn Hsu Lee. "Songs for Suburban Sacrifices and Some Important Aspects of Chinese Religion."
	Karin Randlett. "Selections from Su Shih's Zhilin."
1997	Christopher Dakin. "Autobiography in Verse: The 'Chou xi pian" by Luo Binwang (ca. 619-ca. 684)."
1998	Mary E. Hirsch. "Chinese Shadow Theater Playscripts: Two Translations."
2003	Travis J. Conley. "Divine Medicine: The Wondergrowths (*zhi*) of the Baopu *zi nei pian*."
	Jo Huang. Non-thesis.
	Jason Hendrix. "Peering into That Thing in the Cup: The Changing Tastes of Alcoholic Beverages Strained from Ancient and Early Medieval Chinese Literature."

2004	Kuo Chung-han. Non-thesis.
2005	Timothy O'Neill. Non-thesis.
	Mark Pitner. Non-thesis.
2006	Nicholas Williams. Non-thesis.
	Edmund Lien. Non-thesis.
	Wu Jie. Non-thesis.
	Jeong-soo Shin. Non-thesis.
2009	Adam Solove. Non-thesis.
	Hsiang-lin Shih. Non-thesis.
2013	Wook-jin Jeong. Non-thesis.

Bibliography

David R. Knechtges

1966

Review: *Intrigues: Studies of the Chan-kuo* Ts' e by J. I. Crump. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 6 (1966): 265-69.

1968

**Monograph: *Two Studies on the Han Fu*. Parerga 1. Seattle: Far Eastern and Russian Institute, University of Washington, 1968. 61 pp. PR

1971

Article: "Wit, Humor, and Satire in Early Chinese Literature (to A.D. 220)." *Monumenta Serica* 29 (1970-71): 79-98. PR

Article: Co-author, with Jerry Swanson. "The Stimuli for the Prince: Mei Cheng's *Ch'i-fa*," *Monumenta Serica* 29 (1970-71): 99-116. PR

1972

Article: "Narration, Description, and Rhetoric in Yang Shyong's *Yeu-lieh fuh:* An Essay in Form and Function in the Hann Fuh." In *Transition and Permanence: Chinese History and Culture*, A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan. David Buxbaum and Frederick W. Mote, eds. Hong Kong: Cathay Press, 1972. Pp. 359-77. PR

1973

Article: "Dream Adventure Stories in Europe and T' ang China." *Tamkang Review* (October 1973): 101-19.

Article: "Chou kung." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 2: 585.

Article: "Confucius." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 3: 2-7.

Article: "Han Fei-tzu." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 5: 72-74.

Article: "Hsün-tzu." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 5: 386-87.

Article: "Lao-tzu." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 6: 332-34.

Article: "Mencius." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 7: 342-44.

Article: "Shang Yang." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 10: 19-20.

Article: "Tsou Yen." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biogrpahy*, 11: 11-12.

Article: "Wu Wang." In *The McGraw Hill Encyclopedia of World Biography*, 12: 459-60.

1975

Monograph: Editor of, Hellmut Wilhelm. *The Book of Changes in the Western Tradition*. A Selective Bibliography. Parerga 2. Seattle: Institute for Comparative and Foreign Area Studies, University of Washington, 1975. 29 pp.

Monograph: Editor of, Roy Andrew Miller. '*The Footprints of the Buddha*'*: An Eight-Century Old Japanese Poetic Sequence*. American Oriental Series, volume 58. 185 pp.

Review: James J.Y. Liu. *Major Lyricists of the Northern Sung*. *Journal of Asian Studies* 34.2 (1975): 508-11.

1976

**Book: The Han Rhapsody: *A Study of the Fu of Yang Hsiung* (53 B.C.-A.D. 18). Cambridge, London, New York, and Melbourne: Cambridge University Press, 1976. 160 pp. PR

1977

Article: "Chinese Literature." *World Book Encyclopedia.*

1978

Article: "Uncovering the Sauce Jar: A Literary Interpretation of Yang Hsiung's *Chü Ch'in mei Hsin,*" in *Ancient China: Studies in Early Civilization.* David T. Roy and Tsuen-Hsiun Tsien, eds. Hong Kong: Chinese University Press, 1978. Pp. 229-52. PR

1979

Article: Co-author, with Stephen Owen. "General Principles for a History of Chinese Literature." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 1 (January 1979): 49-53.

1980

Article: "The Liu Hsin/Yang Hsiung Correspondence on the *Fang yen,*" *Monumenta Serica* 33 (1977-78): 309-25. Issued in 1980. PR

1981

Article: "Ssu-ma Hsiang-ju's 'Tall Gate Palace Rhapsody,'" *Harvard Journal of Asiatic Studies* 41.1 (June 1981): 47-64. Chinese translation by Wang Hsin-ling, in Hou Chien, ed. *Kuo-wai hsüeh-che k'an Chung-kuo wen-hsüeh* (Chinese Literature viewed by Foreign Scholars). Taipei: Chung-yang wen-wu kung-ying-she, 1972. Pp. 1-21. PR

1982

Article (in Chinese): "Wen-wen ju-ya i-shu-sheng--huai-nien Hsiao Kung-ch'

üan hsien-sheng" (A Cultured and Refined Scholar--In Memory of Professor Hsiao Kung-ch'üan), *Chung-kuo shih-pao* (China Times), February 25-26, 1982.

Article (in Chinese): "Chung-kuo ku-chi li te ping" (Pasta in Ancient Chinese Texts), *Chung-kuo shih-pao* (China Times), December 9-10, 1982.

Article: "A Journey to Morality: Chang Heng's *The Rhapsody on Pondering the Mystery,*" in *Essays in Commemoration of the Golden Jubilee of the Fung Ping Shan Library*. Hong Kong: Fung Ping Shan Library, 1982. Pp. 162-82. PR

Article: "The Chinese Language," in *World Book Encyclopedia*, pp. 394-394a.

Article: "Hsün-tzu," in *World Book Encyclopedia*, p. 336.

Article: "Mencius," in *World Book Encyclopedia*, p. 322b.

**Book: *Wen-xuan or Selections of Refined Literature*. Volume One. Rhapsodies on Metropolises and Capitals. Princeton: Princeton University Press, 1982. Pp. xiv + 627. PR

**Book: *The Han shu Biography of Yang Xiong (53 B.C.-A.D. 18)*. Tempe, Arizona: Center for Asian Studies, Arizona State University, 1982. Pp. ix + 179. PR

1983

Article: Co-author, with Lewis Saum. "A Chinese Memoir of the University of Missouri, 1920-1923," *Missouri Historical Review* 77.2 (January 1983): 189-207. PR

1984

Article: "Li Po," in *World Book Encyclopedia*.

Article: "The Book of Changes, in *World Book Encyclopedia*.

Article: Lee Hong Jin 李鴻鎮 이홍진, trans. "Yŏngyŏkpon Munsŏn cheron 1 (Pu: Munsŏn kwan'gye nonjŏ mongnok)" 英譯本文選緒論 1(附: 文選關係論著目録). *Chungguk ŏmunhak* 8 (1984): 281-327.

1985

Article: "Problems of Translating Descriptive Binomes in the *Fu*," *Tamkang Review* (Autumn 1984-Summer 1985): 329-47.

1986

Article: "A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature, *Journal of the American Oriental Society* 106.1 (1986): 49-63. PR

1987

Article: Co-author, with Taiping Chang. "Notes on a Recent Handbook for Chinese Literature," *Journal of the American Oriental Society* 107.2 (1987): 293-304.

**Book: *Wen xuan or Selections of Refined Literature*. Volume two. Rhapsodies on Sacrifices, Hunts, Travel, Palaces and Halls, Rivers and Seas. Princeton: Princeton University Press, 1987. 405 pp. PR

1988

Article: "Lun futi de yuanliu" (On the Origins of the *Fu* Form), *Wen shi zhe* 184 (1988: 1): 40-45. PR

Article: Co-author, with Hellmut Wilhelm. "T'ang T'ai-tsung's Poetry," *T'ang Studies* 5 (1988): 1-23. PR

Article (in Chinese): "Ou-Mei *Wenxuan* yanjiu shulüe (Brief Account of *Wenxuan* Studies in Europe and the U.S.). In *Zhaoming wenxuan yanjiu lunwen ji* (Studies of the Zhaoming wenxuan). Changchun: Jilin wenshi chubanshe, 1988. Pp. 295-304. PR

Article (in Chinese): "*Wenxuan* fu pingyi" (A Critical Assessment of the *Fu* in the *Wenxuan*), *Zhaoming wenxuan yanjiu lunwen ji*, pp. 74-80. PR

Article (in Chinese): "Lun Han Yu de gufu" (On the Ancient Style *Fu* of Han Yu), in *Han Yu yanjiu lunwen ji* (Scholarly Studies of Han Yu), ed. by the Editorial Board, Han Yu Studies Conference. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe, 1988. PR

Article (in Korean): Lee Hong Jin 李鴻鎮 이홍진, trans. "Yŏngyŏkpon Munsŏn cheron 2" 英譯本文選緒論 2. *Chungguk ŏmunhak* 14 (1988): 289-323.

Article (in Korean). Lee Hong Jin 李鴻鎮 이홍진, trans. "Yŏngyŏkpon Munsŏn cheron 3" 英譯本文選緒論3. *Chungguk ŏmunhak* 15 (1988): 377-427.

1989

Article: "Poetic Travelogue in the Han *Fu*," in *Transactions of Second International Conference on Sinology*. Taipei: Academia Sinica, 1989. Pp. 1-23. PR.

Article: "Riddles as Poetry: The Fu Chapter of the *Hsün-tzu*," *Wen-lin*, vol. 2. Chow Tse tsung, ed. Madison and Hong Kong: Department of East Asian Languages and Literature, The University of Wisconsin, Madison and N.T.T. Chinese Language Research Centre, Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong, 1989. Pp. 1-32. PR.

1990

Article: "A New Study of Han *Yüeh-fu*," *Journal of the American Oriental Society* 110.2 (1990): 310-16. PR.

**Article: "In Praise of the Han: The Eastern Capital *Fu* by Pan Ku and His Contemporaries." In *Thought and Law in Qin and Han China*. Leiden: E. J. Brill, 1990. Pp. 118-39.

Article: "Han and Six Dynasties Parallel Prose," *Renditions* 33-34 (1990): 63-110. PR.

1992

Article: Editor of "Hellmut Wilhelm, Memories and Bibliography," *Oriens Extremus* 35.1/2 (1992): 5-34.

Article (in Chinese): "Shu xing fu" 述行賦, in *Zhongguo wenxue mingpian jianshang cidian*. Jinan: Shandong daxue chubanshe, 1992. Pp. 1736-40.

1993

Article: "*Fa yen*," in *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Edited by Michael Loewe . Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993. Pp. 100-4.

Article: "*Shuo yüan*," in *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Edited by Michael Loewe . Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993. Pp. 443-45.

Article: "*Hsin hsü*," in *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Edited by Michael Loewe . Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993. Pp. 154-57.

Article: "*Ho-kuan-tzu*," in *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*. Edited by Michael Loewe . Berkeley: The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993. Pp. 137-40.

Article: "Bao Zhao's 'Rhapsody on the Ruined City': Date and Circumstances of Composition." *A Festschrift in Honour of Professor Jao Tsung-i on the Occasion of His Seventy-Fifth Anniversary*. Hong Kong: Chinese University Press, 1993. Pp. 319-29.

Article: "The Poetry of an Imperial Concubine: The Favorite Beauty Ban," *Oriens Extremus* 36.2 (1993): 127-44.

1994

Article (in Chinese): "Ershi shiji de Ou Mei '*Wen xuan* xue' yanjiu" (Twentieth Century European and American Scholarship on the *Wen xuan*), *Zhengzhou daxue xuebao* 100 (1994): 68-75.

Article: Revision of "Chinese Literature," for *World Book Encyclopedia*. Accepted for publication.

Article: Revision of "Chinese Language," for *World Book Encyclopedia*.

Article: Revision of "Lin Yutang," for *World Book Encyclopedia*.

Article: "The Literary Emperor: The Case of Emperor Wu of the Former Han." In *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*. Seattle: University of Washington Press, 1994. Pp. 51-76. PR

Article: "The *Fu* in the *Xijing zaji*." Proceedings of Second International *Fu* Conference, *New Asia Academic Bulletin* 13 (1994): 433-52.

Article (with Chang Taiping): "Jiang Yan: Letter in Response to Yuan Shuming,"

Renditions 41 & 42 (1994): 25-31. PR.

Article: "Xijing zaji zhong de fu" 西京雜記中的賦. *Shehui kexue zhanxian* (1994: 1): 213-17.

1995

Article: "Problems of Translation: The *Wen hsüan* in English," in Eugene Eoyang and Lin Yaofu, eds. *Translating Chinese Literature*. Bloomington and London: Indiana University Press, 1995. Pp. 41-56. PR.

Article: "Problems of Translating the Fu." *An Encyclopaedic Dictionary of Chinese-English/English-Chinese Translation*. Hong Kong: Chinese University Press, 1995. Pp. 794-806.

1996

**Book: *Wen xuan*, Volume Three. Rhapsodies on Natural Phenomena, Birds and Animals, Aspirations and Feelings, Sorrowful Laments, Literature, Music, and Passions. Princeton: Princeton University Press. 1996. 449 pp. PR.

Article: (In Chinese) "Xun Kuang 荀況," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, p. 70.

Article: (In Chinese) "Fu pian 賦篇," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, p. 623.

Article: (In Chinese) "Gui shi 佹詩," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, pp. 574-75.

Article: (In Chinese) "Yang Xiong 揚雄," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, pp. 21-22.

Article (In Chinese) "Ganquan fu 甘泉賦," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, pp 539-40.

Article (In Chinese): "Hedong fu 河東賦," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, pp. 577-78.

Article (In Chinese): "Jiaolie fu 校獵賦," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, pp. 600-1.

Article (In Chinese): "Changyang fu 長楊賦," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, p. 534.

Article (In Chinese): "Jie chao 解嘲," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu

jiaoyu Publishing House, 1996, pp. 637-38.

Article (In Chinese): "Zhu pin fu 逐貧賦," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, p. 601

Article (In Chinese): "Fan Li sao 反離騷," in *Cifu da cidian*, Nanjing, PRC: Jiangsu jiaoyu Publishing House, 1996, p. 535.

Article: "*Selections of Refined Literature*," in *Great Literature of the Eastern World*, New York: Harper/Collins, 1996, pp. 66-70.

Article: "The Poetry of Du Fu," in *Great Literature of the Eastern World*, New York: Harper/Collins, 1996, pp. 79-83.

Article: "The Prose Works of Han Yu," in *Great Literature of the Eastern World*, New York: Harper/Collins, 1996, pp. 88-91.

Article: "The Poetry of Bo Juyi," in *Great Literature of the Eastern World*, New York: Harper/Collins, 1996, pp. 92-95.

Article: "The Poetry of Li He," in *Great Literature of the Eastern World*, New York: Harper/Collins, 1996, pp. 96-99.

Article: "Han Wudi de fu" (The Fu of Emperor Wu of Han). *Disanjie guoji cifu xue xueshu taolun hui lunwen ji*. Taipei: Zhengzhi daxue wenxueyuan, 1996, pp. 1-14.

1997

**Book: Editor and co-translator. Gong Kechang. *Studies of the Han Fu*. American Oriental Series 84. New Haven: American Oriental Society, 1997. 413 pp.

Article: "Food and Drink in Early Medieval Chinese Literature," *JAOS* 117.2 (1997): 229-39.

Article: "Hans Frankel, Teacher and Scholar," *T' ang Studies* 13 (1995): 1-5. Issued in 1997.

Article: "The Old Style Fu of Han Yu," *T' ang Studies* 13 (1995): 53-82. Issued in 1997.

Article: "Ban Jieyu shi he fu de kaobian" 班婕妤詩和賦的考辨, *Wen xuan xue xinlun* 文選學新論. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 1997. Pp. 260-78.

1998

Article (Translated into Chinese by Su Jui-lung and Gong Hang): "Gong Kechang jiaoshou *Han fu yanjiu* yingyi ben xu" (Introduction to the English

Translation of Professor Gong Kechang's *Studies on the Han Fu*), *Wen shi zhe 249* (1998): 53-61.

Article (in Chinese): "Ou Mei *Wen xuan* xue yanjiu" (Studies of the Wen xuan in Europe and North America), in *Zhongwai xuezhe Wen xuan xue lunzhu suoyin*. Beijing: Zhonghua shuju, 1998. Pp. 285-91.

Article (in Chinese): "Fu zhong miaoxie fuxing yinci de fanyi wenti" (Problems of Translating Binomial Descriptives in the fu), in *Zhongwai xuezhe Wen xuan xue lunji*. Beijing: Zhonghua shuju, 1998. Pp. 1131-50.

1999

Article: "Early Chinese Rhapsodies on Poverty and Pasta," *Chinese Literature* (Summer 1999): 103-13.

Article (in Chinese): "Ban Zhao cifu kao" 班昭辭賦考 (The fu of Ban Zhao). *Cifu wenxue lun ji* 辭賦文學論集. Nanjing: Jiangsu jiaoyu chubanshe, 1999. Pp. 186-95.

Translation: "Ban jieyu." In Kang-i Sun Chang and Haun Saussy, eds. *Women Writers of Traditional China An Anthology of Poetry and Criticism*. Stanford: Stanford University Press, 1999. Pp. 17-21. PR.

Translation: "Zuo Fen." In Kang-i Sun Chang and Haun Saussy, eds. *Women Writers of Traditional China An Anthology of Poetry and Criticism*. Stanford: Stanford University Press, 1999. Pp. 30-35. PR.

Article: "Criticism of the Court in Han Dynasty Literature." In *Selected Essays on Court Culture in Cross-Cultural Perspective*. Taipei: Taiwan University Press, 1999. Pp. 51-77. Issued in 2000.

2000

Article: "What's in a Title? 'Expressing My Feelings on Going from the Capital to Fengxian Prefecture: Five Hundred Characters' by Du Fu." In *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China*. Berkeley: University of California Press, 2000. Pp. 149-60. PR.

Article: "Questions about the Language of 'Sheng min.'" In *Ways with Words: Writing about Reading Texts from Early China*. Berkeley: University of California Press, 2000. Pp. 14-25. PR.

2001

Article: "Culling the Weeds and Selecting the Prime Blossoms: the Anthology in Early Medieval China." *Culture and Power in the Reconstitution of the Chinese Realm 200-600*. Harvard East Asian Monographs, 200. Scott Pearce, Audrey Spiro, and Patricia Ebrey, eds., 200-41, 322-34. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

2002

**Book: *Court Culture and Literature in Early China*. Variorum Collected Studies Series. Aldershot, Hants, England: Ashgate, 2002. 296 pp.

Article: "'Have You Not Seen the Beauty of the Large?': An Inquiry into Early Imperial Chinese Aesthetics." In *Wenxue wenhua yu shibian disanjie guoji Hanxue huiyi lunwen ji*, 41-66. Taipei: Zhongyanyuan Zhongguo wen zhe yanjiusuo, 2002.

Article: "Chinese Food Science and Culinary History: A New Study." *Journal of the American Oriental Society* 122.4 (2002): 767-72.

2003

**Book: Co-editor, with Paul Kroll. *Studies in Early Medieval Chinese Literature and Cultural History*. In Honor of Richard B. Mather and Donald Holzman. Provo, Utah: T'ang Studies Society, 2003. PR.

Article: "Sweet-peel Orange or Southern Gold? Regional Identity in Western Jin Literature," In *Studies in Early Medieval Chinese Literature and Cultural History*, 27-80. PR.

2004

Article: "*Wen xua*n Studies." *Early Medieval China* 10/11 (2004): 1-22.

Article: "The Perils and Pleasures of Translation: The Case of the Chinese Classics." *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 34.1 (2004): 123-49.

2005

**Book, co-edited with Eugene Vance. *Rhetoric and the Discourses of Power in Court Culture*. Seattle: University of Washington Press, 2005.

Article: "The Perils and Pleasures of Translation: The Case of the Chinese Classics." In *Dongya chuanshi Hanji wenxian* 東亞傳世漢籍文獻：譯解方法初探. Cheng Chi-hsiung and Chang Pao-san, eds., 1-51. Taipei: Taiwan daxue chuban zhongxin, 2005.

Article: "The Rhetoric of Abdication and Accession in Third Century China: The Documents Relating to the Accession of Cao Pi as Emperor of the Wei Dynasty," In David R. Knechtges and Eugene Vance, eds. *Rhetoric and the Discourses of Power in Court Culture, East and West*, Seattle: University of Washington Press, 2005. PR.

Article (in Chinese): "Meigui haishi meiyu-Zhongguo Zhonggu wenxue fanyi zhong de yixie wenti" 玫瑰還是美玉——中國中古文學翻譯中的一些問題. *Zhongguo zhonggu wenxue yanjiu* 中國中古文學研究, ed. Zhao Minli 趙敏俐 and Satō Toshiyuki 佐藤利行. 26-45. Beijing: Xueyuan chubanshe, 2005.

Book Chapter (with Victor Mair): "Zhang Heng: Western Metropolis Rhapsody." In Victor H. Mair, Nancy S. Steinhardt & Paul Goldin, eds. *Hawaii Reader in Traditional Chinese Culture*, 190-224.

2006

Article: "Jin-gu and Lan Ting: Two (or Three) Jin Dynasty Gardens. In Christoph Anderl and Halvor Eifring, eds. *Studies in Chinese Language and Culture*. Festschrift in Honour of Cristoph Harbsmeir on the Occasion of His 60th Birthday. Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006. Pp. 395-406.

Article: "Liu Kun, Lu Chen, and their Writings in the Transition to the Eastern Jin." *Chinese Essays Articles and Reviews* 28 (2006): 1-66.

Preface: Su Jui-lung 蘇瑞隆. *Bao Zhao shiwen yanjiu* 鮑照詩文研究. Beijing: Zhonghua shuju, 2006. Pp. 1-4.

2007

Review: *Erwin Ritter von Zach* (1872-1942) *Gesammelte Rezensionen: Chinesische Geschichte Religion und Philosophie in der Kritik*. Edited by Harmut Walravens. Asien-und Afrika-Studien 22 der Humboldt- Universität zu Berlin. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. *Journal of the American Oriental Society*, 126.4 (2006): 579-81.

2008

Book Chapter: "An Ancient-Style Rhapsody." In Cai Zongqi, ed. *How to Read Chinese Poetry: A Guided Anthology*. New York: Columbia University Press, 2008. Pp. 93-142.

Article: "Autobiography, Travel, and Imaginary Journey: The Xian zhi fu of Feng Yan." *Huaxue* 9-10. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2008. Pp. 2050-65.

Article: "'Key Words,' Authorial Intent, and Interpretation: Sima Qian's Letter to Ren An." *Chinese Literature Essays Articles and Reviews* 20 (2008): 75-84.

2009

Article: "K.C. Hsiao: Teacher, Scholar, and Poet." In *Xiao Gongquan xueji*. Taipei: Taiwan daxue chubanshe, 2009. Pp. 187-248.

Article: "Luo Binwang's Defense of a Jilted Lady: 'Amorous Feelings: On Behalf of Miss Guo Sent to Lu Zhaolin.'" In *Text, Performance, and Gender in Chinese Literature and Music, Essays in Honor of Wilt Idema*, ed. Maghiel van Crevel, Tian Yuan Tan, and Michel Hockx. Leiden: E. J. Brill, 2009. Pp. 45-57.

2010

Article: "Court Culture in the Late Eastern Han: the Case of the Hongdu Gate School." In *Interpretation and Literature in Early Medieval China*, ed. by Alan K.L. Chan and Yuet-keung Lo. Albany: State University of New York Press, 2010. Pp. 9-40.

Book Chapter: "History of Literature from the Eastern Han through the Western Jin." For *Cambridge History of Chinese Literature*, edited by Stephen Owen. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Pp. 116-98.

**Book, with Taiping Chang: *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*. Volume One. Leiden: Brill, 2010.

Article: "The Problem with Anthologies: The Case of the *Baiyi* Poems of Ying Qu (190-252)." *Asia Major* 23.1 (2010): 173-99.

Article: "Xuanji de quehan: yi Ying Qu shi wei ge'an" 選集的缺憾：以應璩師爲個案. *Guoji Hanxue yanjiu tongxun* 1.2 (2010): 3-20.

Article: "Zhongguo zhonggu wenren de shanyue youguan: yi Xie Lingyun 'Shan ju fu' wei zhu de taolun" 中國中古文人的山嶽遊觀——以謝靈運《山居賦》爲主的討論. *Youguan zuo wei shenti jishu de zhonggu wenxue yu zongjiao* 遊觀作爲身體藝術的中古文學與宗教, ed. Liu Yuan-ju 劉苑如. Taipei: Zhongyanyuan Zhongguo wenzhe yanjiusuo, 2010. Pp. 1-63.

2011

Article: "Sima Xiangru." *Dictionary of Literary Biography*. Volume 358: Classical Chinese Writers of the Pre-Tang Period, edited by Curtis Dean Smith. Detroit: Gale, 2011. Pp. 167-75.

Article: (in Chinese). Su Jui-Lung 蘇瑞隆, trans. "Han Wudi yu Han fu ji Handai senxue de boxing" 漢武帝與漢賦及漢代文學的勃興. *Hubei daxue xuebao* (Zhexue shehui kexue ban) 38.1 (2011): 42-48.

Article: (in Chinese). Jiang Wenyan 蔣文燕, trans. "Huashengdun daxue Hanxue yanjiu yu Zhongguo he Ouzhou de yuanyuan" 華盛頓大學漢學研究與中國和歐洲的淵源. *Guoji Hanxue* 21 (2011): 264-75.

Article: "Fu." *The Princeton Encyclopedia of Poetry & Poetics*. Fourth Edition. Ed. Roland Green et al. Princeton: Princeton University Press, 2012. Pp. 530-31.

Article (in Chinese). Liu Huanping 劉歡萍, trans. "*Wen xuan* Yingyiben qianyan"《文選》英譯本前言. *Gudan wenxian yanjiu 14* (2011): 312-36.

2012

Book: Editor of. *History of Chinese Civilization*. 4 volumes. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Book, with Taiping Chang: *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*. Part One. Leiden: Brill, 2012.

Article: "Fu." *The Princeton Encyclopedia of Poetry &Poetics*. Fourth Edition. Ed. Roland Green et al. Princeton: Princeton University Press, 2012. Pp. 530-31.

Article: "How to View a Mountain in Medieval China." *Hsiang Lectures on Chinese Poetry*, Centre for East Asian Research, McGill University. 56 pages. 2012.

2013

Article: "Tuckahoe and Sesame, Wolfberries and Chrysanthemums, Sweet-peel Orange and Pine Wines, Pork and Pasta: The Fu as a Source for Chinese Culinary History." *Journal of Oriental Studies* 45.1-2 (2012): 1-26. Issued February 2013.

Article: "Rose or Jade? Problems in Translating Medieval Chinese Literature." In *Institute of Chinese Studies Visiting Professor Lecture Series* (III), *Journal of Chinese Studies Special Issue*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2013. Pp. 1-22.

Book: *Kang Dawei zixuan ji: Handai gongting wenxue yu wenhua zhi tanwei* 康達維自選集: 漢代宮廷文學與文化之探微 (Studies of Han Dynasty Court Literature and Culture). Translated by Su Jui-lung 蘇瑞隆. Shanghai: Shanghai yiwen chubanshe, 2013. 310 pp.

Article: "Liu Xin 'Sui chu fu' lunlüe" 劉歆《遂初賦》論略. *Zhongguo shige chuantong ji wenben yanjiu* 中國詩歌傳統及文本研究. Beijing: Zhonghua shuju, 2013. Pp. 195-225.

Article: "Zhongguo zhonggu zaoqi zhuangyuan wenhua: yi Xie Lingyun 'Shan ju fu' wei zhu de tantao" 中國中古早期莊園文化——以謝靈運《山居賦》爲主的探討. Shih Hsiang-lin 施湘靈, trans. *Zhongguo yuanlin shuxie yu richang shenghuo* 中國園林書寫與日常生活. Taipei: Zhongyang yanjiuyuan Zhongguo wen zhe yanjiusuo, 2013. Pp. 1-41.

2014

Article: "Shen Yue Impeaching Wang Yuan." *Early Medieval China: A Sourcebook*, ed. Wendy Swartz, Robert Ford Campany, Yang Lu, and Jessey Choo. New York: Columbia University Press, 2014. Pp. 166-75.

Article: "A Western Jin Poem on Pasta.". *Early Medieval China: A Sourcebook*, ed. Wendy Swartz, Robert Ford Campany, Yang Lu, and Jessey Choo. New York: Columbia University Press, 2014. Pp. 447-57.

Article: "Estate Culture in Early Medieval China: The Case of Shi Chong." *Early Medieval China: A Sourcebook.*, ed. Wendy Swartz, Robert Ford Campany, Yang Lu, and Jessey Choo. New York: Columbia University Press, 2014. Pp. 530-38.

Book, with Taiping Chang: *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*. Part Two. Leiden: Brill, 2014.

Book, with Taiping Chang: *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*. Part Three. Leiden: Brill, 2014. In Press.

Book, with Taiping Chang: *Ancient and Early Medieval Chinese Literature: A Reference Guide*. Part Four. Leiden: Brill, 2014. In Press.

Article: "Ruin and Remembrance in Classical Chinese Literature: The 'Fu on the Ruined City' by Bao Zhao." For symposium volume edited by Paul W. Kroll. Submitted for publication.

Article: Southern Metal and Feather Fan: The 'Southern Consciousness' of Lu Ji." For conference volume edited by Wang Ping and Nicholas Williams. Accepted for publication.

Article: "*Wen xuan.*" *Early Medieval China Handbook*. 45 pp. Accepted for publication.

Article: "Letters in the *Wen xuan*." For volume on Chinese Epistolary Tradition edited by Antje Richter. Submitted for publication.



少年康達維(十二歲)



自左至右:康達維、衛德明夫人(Erica Wilhelm, 1926—2012)、衛德明教授(Hellmut Wilhelm, 1905—1990),攝於1978年



康達維主持夏志清教授(1921—2003)的演講會,攝於1981年



自左至右:康永泰(康達維女兒)、張充和女士(傅漢思夫人)、康達維、傅漢思(Hans Frankel, 1916—2003),攝於1985年



自左至右:何沛雄教授(1932—2013)、饒宗頤教授、清水茂教授、康達維,攝於1986年在汕頭召開的賦學會議



康達維與袁行霈先生出席《中華文明史》英譯本新書發佈會

馬可·波羅研究

《説郛》版本史

——《聖武親征録》版本譜系研究的初步成果[①]

艾騖德(Christopher P. Atwood) 撰

馬曉林 譯

引言

研究宋元文獻者早就對《説郛》很熟悉了。這部大型類書是陶宗儀(字九成,號南村,1316—1403)[②]在元明之際亂世中編纂的,最初編成於1361年[③]。

作者單位:美國印第安納大學

譯者單位:南開大學歷史學院

① 我對《聖武親征録》和《説郛》的研究得到了許多同行的熱情幫助。我要特别感謝賈晉珠教授(Lucille Chia, University of California Davis)、党寶海教授(北京大學)、俞小明女士(臺北"中央圖書館")、劉雯玲女士(Indiana University, Herman B. Wells Library)、松田孝一教授(大阪國際大學)、中見立夫教授(東京外國語大學)、橘誠(下關市立大學)、齊光教授(復旦大學)、王函女士(中國國家圖書館)、吴志堅博士(浙江圖書館)、徐三見先生(臨海市博物館)、周峤先生(復旦大學)、周卿先生(上海圖書館)。我也要特别感謝馬曉林的認真閲讀,使我注意到本文初稿的幾處錯誤。若本文在史實或闡釋上仍有失誤,當然皆由我個人負責。

② 陶宗儀生卒年仍有争議,兹從昌彼得之説。昌彼得,《説郛考》,首版1962;修訂增補版,臺北:文史哲出版社,1979,407—482頁。

③ 直到最近,只能説《説郛》最早的版本比成書於1366年的陶宗儀的名著《南村輟耕録》要早(昌彼得,《説郛考》,12—13頁)。不過,毛氏汲古閣抄本保存了最早的1361年稿本;參看徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,《東南文化》1994年第6期,112頁。

類書作爲處理大幅增多的文獻的一種方法，自宋代已頗普及[①]。《説郛》是類書的一個範例。入明，陶宗儀繼續增補《説郛》。在殘存的忠元心理驅使下，他編選的作品中含有大量的内陸亞洲主題[②]。

陶宗儀常常被批評輕信和迷信，但他對異域的開放心態，以及在元朝治下的生活，似乎使他比其他的中國學者更爲留意更廣闊的世界。他1366年撰成的彙集了奇聞軼事、研究筆記、老生常談的《南村輟耕録》一書，含有大量關於元朝蒙古人、色目人及其他人群的信息[③]。陶宗儀所引録的稀見而隱秘的資料中，有蒙古皇族的官方世系"十祖世系録"[④]。《説郛》中，則既有《聖武親征録》——成吉思汗、窩闊台《實録》的簡編本，也有《蒙韃備録》——唯一一部在成吉思汗在世時寫成的關於蒙古的史料[⑤]。在1376年出版的《書史會要》中，陶宗儀在諸朝代的章節中收録了八思巴字、契丹字，又在"外域"一節中收録了畏兀兒、天竺、日本國、回回（阿拉伯）文字[⑥]。在《説郛》中，他收録了很多關於内亞王朝、東南亞王國的史料。若没有他的收録，這些史料可能就失傳了

---

① 關於類書，見 EndymionWilkinson, *Chinese History: A Manual*, Cambridge& London:Harvard University Press, 1998, pp. 601—612, 以及 *Chinese History: A New Manual*, Cambridge& London: Harvard University Press, 2013, pp. 955—962.

② 關於陶宗儀的生平，見昌彼得，《説郛考》，2—10頁，407—482頁；以及牟復禮（Frederick W. Mote），*T' ao Tsung-i and His Cho Keng Lu* (Ph.D. Dissertation, University of Washington, 1954), pp. 1—12, 15—77, 壓縮版見其文章："Notes on the Life of T' ao Tsung-i", *Silver Jubilee Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusyo, Kyoto University* (Kyoto: Research Institute in Humanities of Kyoto University, 1954), pp. 279—293。孫作1374年撰寫的陶宗儀小傳是惟一的主要史料，英譯見Mote, *T' ao Tsung-i*, pp. 29—31。昌彼得彙集許多零散材料，描繪出一幅更全面的圖景。

③ 見牟復禮的臚列。Mote, *T' ao Zongyi*, pp. 147, 149——150, 160.

④《元史》卷一〇七，2729頁；參看伯希和注，載L. Hambis, *Le chapitre CVIIde Yuan che*, Leiden: E. J. Brill, 1945, p. 144, 以及 Christopher P. Atwood, "Six Pre-Chinggisid Genealogies in the Mongol Empire", *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, vol. 19 (2012), pp. 5—57.

⑤ 研究見王國維，《蒙韃備録箋證》，載《蒙古史料四種》，1926，臺北：正中書局，1962重印，431—457頁 (1a-14b) + 459—464頁。各種語言譯本有：Nikolai Tsyrendorzhievich Munkuev, trans., *Men-da bei-lu: "Polnoe opisanie Mongolo–Tatar": faksimile ksilografa* (Moskva, 1975); Peter Olbricht und Elisabeth Pinks, trans., based on the draft of Erich Haenisch und Yao Ts`ung-wu, *Meng-Ta pei-lu und Hei-Ta shih-lüeh: chinesische Gesandtenberichte über die frühen Mongolen 1221 und 1237* (Wiesbaden, 1980); Möngkejayag-a, trans., in Ge. Asaraltu and Köke' öndör, ed., *Bogda Bagatur bey-e-ber dayilagsan temdeglel* (Höhhot, 1985), pp. 93—156.

⑥ Mote, *T' ao Zongyi*, pp. 82—87, esp. 85-86.陶宗儀、朱謀垔著，徐美潔點校，《書史會要·續書史會要》，杭州：浙江人民美術出版社，2012，第8卷，第234—39、225—26、229頁。

(見表1)。

幾乎整個明代,《説郛》只是以抄本形式流傳。大概250年後,即崇禎年間(1628—1644)才被杭州宛委山堂雕版付印。刻本剔除了《説郛》的一些内容(包括《聖武親征録》在内),加入了一些新内容,多數明代抄本爲100卷,刻本則擴增至120卷[①]。清初,這批雕版被多次利用,不僅内容被重新編排,且率先删除了出版者認爲可能觸犯當朝滿族統治者的含有評論"蠻夷"内容的宋代作品——如《蒙韃備録》便是這次清理的犧牲品。

迄今的《説郛》研究

《説郛》收録了很多獨家的重要史料,利用它的最大障礙就是版本上的難題。抄本和刻本都是以篇幅和結構完全不同的很多版本流傳於世。哪個版本最早,各版本之間相互關係如何,對於這些問題,著名學者如昌彼得、饒宗頤給出的答案非常不同。同時,中國大陸目録學的發展,使越來越多的明代抄本得到辨識并編目。這些抄本在《説郛》版本史上是什麽位置,仍不清楚。

對清代學界來説,《説郛》是一部120卷的書,内容主要聚焦於經典與文學主題——明代抄本以及早期120卷刻本中很有特色的關於内亞、海外異國的内容大部分被删除了。不過,書目偶爾記載存世的各種《説郛》具有不同的長度,大多是100卷,也有60或70卷。學者如王國維、伯希和讀了《説郛》抄本後發現,《真臘風土記》《聖武親征録》《蒙韃備録》等作品的《説郛》抄本遠遠優於其他存世抄本(實際上,這些存世抄本皆出自《説郛》,但當時的學者不一定清楚這一點),遂産生了濃厚興趣。

現代《説郛》研究之始便是他們在1920年代的工作,關注明末清初諸刻本之間的關係及它們與郁文博1496年明中期本的關係。郁文博序見於《説郛》初刻本,通常認爲(實際上並非如此)他的編輯活動肯定對抄本系統很重要。

---

① 關於《説郛》的這個刻本有很多文獻,但是仍然存在許多問題。見昌彼得,《説郛考》。《説郛三種》(上海:上海古籍出版社,1988)重印了崇禎刻本的全部内容,但是令人混淆的是加入了李際期序與王應昌序,它們是在清代1646年重印時才首次加入的。同樣,《東方文化學院京都研究所漢籍目録》(京都:東方文化學院京都研究所,1938)324—347頁述其所藏《説郛》,令人混淆地繫於順治三年(1646)、李際期贊助,實際上它是明代印本。

這是昌彼得《説郛考》基於倉田淳之助、景培元、渡邊幸三、伯希和等人的先行研究而得出的結論[①]。

《説郛》研究的里程碑是1927年上海商務印書館排印出版100卷本《説郛》。張宗祥編輯這一版本，試圖回溯至120卷以前，重建1620年代以前的抄本形態[②]。爲此，張宗祥利用了四種殘抄本，皆爲100卷本但都不全，其中三種收《聖武親征録》於第55卷。第一種爲傅增湘所得《説郛》抄本殘卷，王國維以之建立《聖武親征録》説郛本，其中部分内容成於15世紀末、1505年[③]。第二種爲上海商務印書館涵芬樓藏萬曆(1573—1619)抄本[④]。第三種是孫詒讓藏本，張宗祥複製了一部[⑤]。令《説郛》研究者們很失望的是張宗祥校勘抄本時没有遵守學術規範，張宗祥重建陶宗儀《説郛》原本之説也成爲學者們攻擊的目標。渡邊幸三及其他學者早就指出永樂(1403—1424)本的存在，駁斥了張宗祥重建洪武年間(1368—1399)陶宗儀原本之説[⑥]。事實上，張宗祥所用的所有抄本都是1450年以後的本子，其中一些内容只可能是陶宗儀死後才加進去的。不過，儘管如此，這個新版本也遠比120卷刊本更接近陶宗儀的原本。

昌彼得的書出版以後，中國以外的研究陷入停滯。中國大陸以外只存在兩種明代抄本《説郛》(一在香港，一在臺灣)，所以直到1970年代末中國大陸的學術活動恢復以後，《説郛》研究才慢慢重新開始。鑑於張宗祥本大概足以代表725目、100卷的抄本系統，研究便轉而關注辨識并著録獨立於100卷抄本系統的《説郛》抄本，以及諸100卷抄本與陶宗儀原本的關係。《説郛》抄本數

---

① 倉田淳之助，《「説郛」版本諸説と私見》，*Silver Jubilee Volume of the Jinbun Kagaku Kenkyūsyo*, Kyoto University, Kyoto: Kyoto University Humanities Scholarship Research Center, 1950, pp. 287—304; King P' ei-yuan 景培元，*Études comparative des diverses éditions du Chouo fou*, Scripta Sinica Monograph series，Beiping: Centre Franco-Chinois d' Études Sinologiques, 1946；渡邊幸三，《説郛考》，《東方學報》京都9(1938)，218—260頁；Paul Pelliot, "Quelques remarques sur le Chouo fou", *T' oung Pao* 23 (1924), pp. 163—220.

② 陶宗儀，《説郛》，上海：商務印書館，1927，一百卷，40册，涵芬樓明抄本。涵芬樓一百卷本。臺北商務印書館1972年重印，1988年重印載於《説郛三種》十册的前兩册。後者第十册有書目索引。昌彼得，《説郛考》，43—405頁，483—506頁提供了張宗祥版本中的全部書目的索引及敘録。

③ 兹從賈敬顔，將此混合本名爲傅本(Fu)，詳見附録。

④ 兹從賈敬顔，將此本名爲張本(Zg)，詳見附録。

⑤ 我命名此本爲孫本(Sn)，詳見附録。

⑥ 渡邊幸三，《説郛考》，230頁；King P' ei-Yuan, *Etude comparative*, pp. 3—4.

量龐大，各抄本基本上都有缺卷，所以學者們主要注重嘗試以明代學術著作——其中提到有更古的、非100卷本《説郛》的存在——中的那些隱晦的提示來匹配《説郛》目録。

譜系法(Stemmatic)之研究趨向

與此同時，北京中央民族大學歷史系教授賈敬顔(字伯顔，1924—1990)開拓了一個完全不同的研究趨向。他的《聖武親征録》注釋本於1979年完成并油印，其中他鑑定了幾種包含《聖武親征録》的《説郛》抄本，通過細緻的文本比較，將這些抄本由劣到優進行了試排序。他又將這幾個抄本加上簡稱并予著録，總結了在中國稀見抄本的目録。如果能夠廣爲流傳，這部著作對《説郛》研究的意義會是顯而易見，但因爲只是油印本，賈敬顔本《聖武親征録》在蒙古學研究者之外没有得到應有的承認和廣泛的流傳。

賈敬顔的研究表明，研究《説郛》諸本的關係，不僅可以對其内容目録與作品編排做大的考察，還可以對《説郛》中的某一個(或多個)作品進行細緻的研究。用校勘學(textual criticism)的譜系法(stemmatic methodology)，考察以抄本形式複製的作品，可以確定一個抄本如何從它的一個或多個範本(exemplar)中繼承特定的標誌性訛誤(indicative errors)，然後又加入一些這樣的訛誤，傳給從這裏複製的所有抄本，如此等等。因此，對多種抄本的細緻考察可以讓研究者畫出一個譜系(stemma)，顯示出各抄本之間的關係。儘管賈敬顔没有使用譜系法，但他找出并初步著録了現存於各圖書館的大部分相關抄本，爲使用譜系法開拓了路徑。

要畫這樣一個譜系，實踐起來最大的困難是判定哪個異寫是原初的(primitive)，哪個異寫是派生的(derived)。特别是兩種都能讀得通的時候，這種判定常常主觀得令人沮喪。這時，故國元朝帶給陶宗儀的對異域的興趣提供了重要的幫助。《聖武親征録》尤其適於這種分析，因爲它既有完整的波斯文平行文獻，也有一部分蒙古文平行文獻。而且，大量的蒙古文轉寫導致漢文抄本中的訛誤通常可以立刻被察覺，因爲它們不能還原爲蒙古文。

这种做法的效用可以用兩個例子來證明：

一個人名，一些抄本皆作"盃禄可汗"，第一個字"盃"另有抄本作"杯"

"盂""盈""覔"。對照蒙古文史書,這個名字對應的是 Buyruq Qa'an,那麼"盃"大概是原初的寫形,而"盂""盈""覔"是不對的,這些寫形定然是文本的錯訛(textual corruption)。

第二个例子是癸酉年秋蒙古攻涿州之事。有些抄本作"刻日",其他抄本作"二命日"、"二卜命日"、"二十餘日"。一些寫法可能比另一些更易接受,但很難做出判定,幸好有波斯文史料。拉施特《史集》明言,蒙古軍隊"圍城二十天後,將城攻了下來"[①]。因此,毫無疑問最后一種寫法是原初的,其他的或多或少都有訛誤。《蒙古秘史》是《聖武親征録》的主要史源,其中的平行記載也有助於判定哪个是原初的哪个是派生的。將這些證據集合起来,就能製成一個清晰的譜系,顯示出《説郛》諸抄本中《聖武親征録》諸文本之間的關係。這一譜系可以慎重地作爲《説郛》抄本譜系的基本假設。

像賈敬顔、王國維、伯希和一樣,我對於《説郛》版本的興趣是我研究《聖武親征録》的成果之一。爲了準備《聖武親征録》校注本,我收集了九種《説郛》版本中的《聖武親征録》文本,也考察了前人所提供而今不知所在的三種《説郛》版本中的《聖武親征録》文本。這九種幾乎涵蓋了中國善本書目録所列及(或)相關文獻提及的所有主要《説郛》抄本,僅有兩種《説郛》抄本不在其中。名稱(採用賈敬顔之簡稱)及現藏地如下,按原初至派生順序排列:

趙本:國家圖書館,北京
鈕本:國家圖書館,北京
孫本:玉海樓,浙江瑞安
傅3本[②]:上海圖書館,上海
臺本:中央圖書館,臺北
汪本:浙江圖書館,杭州

---

① Rashid ad-Din, trans. O.I. Smirnova, notes by B.I. Pankratov and O.I. Smirnova, ed. A.A. Semenov, *Sbornik letopisei*, Vol. I, part 2, Moscow: Academy of Sciences Press, 1952, p. 169; Rashiduddin Fazlullah, trans. and ed. W.M. Thackston, *Jami'u't-Tawarikh: Compendium of Chronicles: A History of the Mongols*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, vol. 1, p. 219.譯者按:漢譯文據余大鈞、周建奇譯,《史集》第一卷第二分册,北京:商務印書館,1985,233頁。

② 傅本是由三四個不同的《説郛》殘本配在一起組成的一部近乎完整的《説郛》。《聖武親征録》在第三部分,所以我簡稱之爲傅3本(Fu3)。

史本:國家圖書館,北京

沈本:馮平山圖書館,香港大學

前人做過校訂而今不知所在的三種:

闐本:蘇州。鄭傑1778年《聖武親征録》研究稿本中所用。

涉本:王國維1926年《聖武親征録》本所用。王國維注亦爲賈敬顏本所用。

傅—京(師)本:張宗祥1927年準備商務印書館版《説郛》時使用的傅本抄本,賈敬顏《聖武親征録》亦用之。因其爲傅本之一種,使用"京師圖書館鈔"書紙而名之。

關於抄本的更多信息見附録。

我的譜系法研究得出了一些重要結論,例如,香港的沈本並非如其序和饒宗頤文中所言接近陶宗儀原本,而實際上是一個較爲晚出且錯訛較多的明代中期版本;昌彼得所據的臺北抄本實際上是20世紀僞造的。

我也有機會考察了另外兩種不含《聖武親征録》的抄本,即臨海市博物館藏毛氏汲古閣抄本、國家圖書館藏淳南書舍抄本。此二抄本不含《聖武親征録》,因此不能直接加入譜系中,它們的編排非常有特色,我相信它們可以暫與《説郛》文本演變圖相聯。

根據篇幅與(或)結構,現存《説郛》諸本(包括最初的刻本)可以分成五個版本系統(recension)。另外還有一個版本系統,惜今不存世,但其基本的編排可以從另外兩個系統的內證中總結出來。按照校勘學的通常做法,我將它們標以希臘字母,列出最早的範本完成的確切或大約年代、現存範本,如下:

α系統:60卷,366目;1361年;現存毛本

β系統:100卷,約600目;約1370年;今不存,但可用γ大致還原其內容

γ系統:100卷,725目;約1440年;現存趙本、鈕本、孫本、張本、傅本、臺本、汪本、1927年商務印書館版

δ系統:100卷,662目;1496年?;現存滹本

ε系統:69卷(無卷號),估計725目;嘉靖年間(1521-1566)?;現存史本、沈本

ζ系統:120卷;1236目;約1615年;現存宛委山堂刻本

本文將考察這些版本系統的情況,它們如何産生,以及它們的相互關係。

α系統

據陶宗儀的友人楊維楨在序中所述,《説郛》最初有60卷:

> 天台陶君九成取經史傳記下迨百氏雜説之書千餘家,纂成六十卷,凡數萬條,剪揚子語名之曰《説郛》,[①]徵予序引。閲之經月,能補予考索之遺。學者得是書,開所聞擴所見者多矣。[②]

序寫於至正辛丑秋九月望前二日(1361年10月12日)[③]。十五年後,陶宗儀的另一位朋友,明初名儒、《元史》總裁官宋濂在《書史會要敘》中如此述陶宗儀的編纂工作:

> 九成名宗儀,積學能文辭,嘗覽雜傳記一千餘家,多士林所未見者。因仿曾慥《類説》,[④]作《説郛》若干卷。曾所編者,則略去之,君子謂其尤精博云。[⑤]

易言之,這部書基本上是陶宗儀的一套讀書筆記,因此帶有他個性的烙印。

---

① 揚雄(前53—公元18)《法言》卷四:"天地萬物郭也,五經衆説郛也。"因此"説郛"之名表示它收録了衆多作品,皆在五經範圍之内。見Mote, *T' ao Tsung-i and His Cho Keng Lu*, pp. 79, 100; Paul Pelliot, "Quelques remarques" ,p. 163, n.1.

②《説郛》,上海:商務印書館,1927,《説郛序》(其二),第1a頁;《説郛三種》,上海,上海古籍出版社,1988,第3卷,第1頁;Mote, *T' ao Tsung-i*, p. 79. 我已將後出諸本所記之"一百卷"替换爲毛本中所見的最初的"六十卷";見徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,《東南文化》1994年第6期,112頁,116頁。

③ 日期僅見於毛本。參看徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,112頁,116頁。

④ 曾慥(1091—1155)《類説》是最早的類書之一。曾慥還編纂了道教類書《道樞》108卷。

⑤ 轉引自昌彼得,《説郛考》,10—11頁,以及徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,117頁;部分英譯見Mote, *T' ao Tsung-i*, p. 100。

惟一保存了《説郛》1361年原初形態的抄本是60卷毛本[①],現存浙江省臨海市博物館。徐三見1994年對其做了著録,并揭出其全目録[②]。它有三個顯著特性:粗疏,簡短,特有的編排方式。毛扆1710年云其“紕漏百出”“幾不可讀”。後來的藏家王舟瑶(1858—1925)稱其“唯俗手所抄,誤字如麻,幾不可讀”[③]。該抄本通篇遍佈通假字,常常以作者的方言爲之,如兒爲立,覺爲角,治爲活,等等[④]。儘管有這些訛誤,毛本對於版本研究仍有重要的價值[⑤]。這也是目前所知最短的完整本《説郛》,只有60卷、366目。

毛本也是《説郛》抄本中惟一具有連續性編次的。不像其他類書那樣按主題分類,毛本按照各個作品題目的末尾一兩個字分類。題目尾字通常是“筆記”、“録”或“傳”,這樣他的做法發展成一種天然的文體分類。卷1—14所收爲前人所編的各種叢書,卷15—16爲“經”,17—18爲“史”,19—20爲“編”,然後是“譜”“抄”“筆記”“紀聞”“談”“事”“話”“説”“志”“記”“録”[⑥]。《聖武親征録》應該在最後一部分,但是像後來《説郛》所收的許多其他作品一樣,《聖武親征録》不見於毛本。顯然元抄本不是《説郛》的最終版本。

β系统與γ系统

現今已知的所有《説郛》抄本,除毛本外,全部或至少部分内容所基之範

---

① 我使用這一簡稱因其藏於毛晉(1599—1659)的汲古閣。徐三見稱之爲汲古閣抄本,但是爲了與賈敬顔取最早或最著名收藏者姓氏單字爲簡稱之法相符,我更願意稱之爲毛本。該抄本的出處,見徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,112頁。毛晉在《南村輟耕録》跋中提及陶宗儀著作有“《説郛》百卷,未能卒業”。見陶宗儀,《南村輟耕録》,北京:中華書局,1997,385頁;顯然他如此斷言是基於廣爲提及的100卷與他所藏的60卷之間的矛盾。

② 徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,112—127頁。對此抄本的著録,以及部分書頁照片,載周向潮、徐三見編,《歷史文化名城临海》“善本秘籍《説郛》”章,杭州:浙江人民出版社,2002,245—248頁。

③ 徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,113頁、115頁。

④ 徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,116—117頁。關於通假字,見Wilkinson, *Chinese History*, pp. 421-23, and *Chinese History: A New Manual*, pp. 45—46。

⑤ 吴晶,《〈説郛〉本〈洛陽伽藍記〉的版本價值》,《南京師範大學文學院學報》2009年第1期,15—17頁。吴晶注意到,儘管有一些明顯的訛誤如“萊”作“蒙”,但毛本:1)保存了他本誤、脱的正確文字;2)有助於校正《洛阳伽蓝记》兩大系統的異文;3)較1927年商務印書館版(基於γ系統抄本)《説郛》有不少文字更優。

⑥ 徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,113頁,以及118—127頁表格。

本，皆派生自一部725目100卷的《説郛》抄本，我稱之爲γ本(recension)。作爲明代最爲通行的《説郛》抄本，γ系統諸抄本，都有相似的組織結構與内容，而與α系統的毛本很不相同。將α系統的代表毛本與γ系統的各種範本(exemplar)進行比較就會發現，α系統的60卷内容全部塞入了γ系統的30卷中。γ系統新加入了70卷内容，使所收作品數由366增至約725[①]。在新加入的内容裏，以題目末尾一兩個字分類的舊的編排方式基本上被無視了，甚至從舊的《説郛》繼承而來的前30卷也被打亂了順序。結果，γ系統的内容就混雜着以主題、文體、題目尾字爲序的多種排序方式[②]。γ系統的這些範本仍然有楊維楨序，但是刪掉了日期，而且把序中的"六十卷"改成了"一百卷"以適應新版本的篇幅。

γ本與α本相似的地方是頻繁出現簡體字和異體字。尤其是趙本、張本、傅3本，從譜系證據上來看相對較爲原初，保留了大量簡體字。雖然毛本中通假字和直接的錯訛不常見，但簡體字方面，使用得非常普遍的有脩(脩)、称(稱)、帰、难、禽(擒)、听，其他使用不一致的有报、边、抚、还、摊、无、所、曰、号、尽、惧、執、执、虽、与、捻。跟使用俗體字一樣突出的還有用字的不一致性，即使在單獨一部作品如《聖武親征録》之中也是如此。

現存γ系統抄本中除了一種以外都是16世紀或以後出現的。趙本爲弘治庚申年，傅3本(組成近全本《説郛》的三四種殘本之第三種，爲20世紀學者傅增湘首次著録)爲弘治十八年(1505)[③]。幾乎可以肯定比以上二者都早的，是傅增湘《説郛》三四種抄本的第一種，含卷1—15。我簡稱之爲傅1本。這個抄

---

① 詳細比較了毛本與張宗祥100卷本所反映出的γ本《説郛》，我發現在毛本的366目或子目中，只有6個能在γ本卷30之後找到。同樣，γ本前30卷的281目中，只有36個(與《百川學海》重出者不計在内)不是源出毛本。(書目總數的差異，取決於在具名的叢書中收録的選本是單獨計算還是只在叢書的大題名下計算)其他γ系統抄本皆與張宗祥本大體相同，包括張本(商務印書館編，《涵芬樓燼餘書録》，上海：商務印書館，1951，第三卷，子，57b—63a)和臺本(《"國立中央圖書館"善本書目》第2版，卷四，1445—1484頁)。

② 在毛本中，前14卷爲叢書——小部頭的叢書現在收録於大叢書之中。在γ系統中，原來在卷34—35的儒家的"經"，被置於卷1—2。後來，一位佚名編輯者重編100卷《説郛》(ε本，其範例爲沈本、史本)，將所有的"經"——其中許多是晚近撰成的關於品味的著作(酒經、打馬圖經等等)而非儒家經典——置於卷1。

③ 見本文附録對4種傅本的著録。根據我在上海圖書館的考察，傅1本無序。

本寫在吴寬(1435—1504)叢書堂紙上[①]。饒宗頤推測這個抄本完成於成化八年(1472)吴寬中進士之前數年[②]。鑑於所有的傳本都有同樣的編次(這使它們能夠綴合成一部接近完整的《説郛》),這可將γ系統上溯至15世紀中後期。而且,趙本與傅3本的《聖武親征録》截然不同,在它們與它們的祖本之間一定經過了數次抄寫,這又一次將它們的祖本上溯至15世紀。因此,從60卷本擴展爲γ系統至遲是在15世紀中期。

包括《聖武親征録》在内的一些作品,被抄寫進γ本是在元明鼎革早期,當時陶宗儀仍然自命爲忠元之士。陶宗儀將每部作品加上了作者名(如果可知)和作者的朝代。γ系統抄本中的幾部元代作品的作者是"皇元"。有兩部作品的作者是"宋末國初"[③]。在《聖武親征録》的文本中,提及蒙古皇帝時總是有空格提行,這可能是原作的特點,而陶宗儀抄録時小心地保留了下來。

從這些特徵判斷,這些作品應該是陶宗儀仍將自己看作元人時加入的。卷40到60的所有元代作品也是如此,只有《困學齋雜録》的作者僅寫"元"[④]。從卷64以後的元代作品,都只寫"元"。然而,奇怪的是,卷40之前的那些作品,包括那些在毛本中已經收入《説郛》的,只寫"元",雖然陶宗儀那時確實是在元朝治下[⑤]。我的猜測是,卷42到57有"皇元"的作品是陶宗儀在特别關注於强調自己元朝認同的時期加入的,非常可能是在他的妹妹與弟媳死亡的1367年到明初的一兩年。這一時期他應該在收集《説郛》卷40—60的材料。

---

① 關於傅增湘(1872—1950)本《説郛》如何將殘抄本合併,最佳的材料是莫友芝著,傅增湘增補,傅熹年編,《藏園訂補郘亭知見傳本書目》,北京:中華書局,1993,第二卷,10B/751—752頁。1927年版的張宗祥跋中的著録(《説郛》[1927],跋/1a;《説郛三種》,1358c)是不太準確的;更好的是張宗祥《説郛校勘記》"説明",載《説郛三種》,上海:上海古籍出版社,1988,1頁。

② 見Jao Tsong-yi[Jao Tsung-i], "Un inédit du *Chouo-fou*: Le Manuscript de Chen Han de la période *kia-tsing* (1522-1566)",in *Mélange de sinologie offerts à monsieur Paul Demiéville*, Paris: Presses universitaires de France, 1966, vol. 1, p. 93.

③ 首揭此者爲King P'ei-yuan, p. 4。"皇元"出現於以下作品(括號内表示1927年版的卷數與頁碼):《春夢録》(42/18b)、《安南行記》(51/18b)、《聖武親征録》(55/1a)、《安雅堂酒令》(56/1a)、《鯨背吟集》(57/1a)。"宋末國初"出現於《故蘇筆記》(57/20a)與《雪舟脞語》(57/20b)。

④ 見1927年版《説郛》,52/17a頁。

⑤ 見《佩楚軒客談》(7/22b;毛本,卷一一),《畫鑒》(13/1a;毛本,卷六);《遂昌山樵雜録》(19/6;毛本,卷五八),《浩然齋意抄》、《浩然齋視聽鈔》(20/1a及7a;卷二四),《山房隨筆》(27/12a;毛本,卷二八)。有的作品的作者時代有矛盾。例如《錢塘遺事》(7/29a;毛本,卷三一)在毛本中繫爲宋,在100卷諸抄本中爲元。我只計入在毛本、100卷本中皆繫爲元的。

其他的内容，肯定是更晚才加入《説郛》的。所有的γ 系統抄本都收録了幾部明朝作品：

1.《錢譜》，明佚名，述及永樂（1402—1424）事，昌彼得認爲成書於洪熙（1424—1425）或宣德（1425—1435）初；卷84。

2.《古格論》，明曹昭，洪武二十一年（1388）；卷87。

3.《勸善録》，明仁孝皇后徐氏（1362—1407，1402年立爲皇后），永樂三年（1404）；卷97。

4.《效顰集》，明趙弼，初稿成於永樂中期到宣德三年（1427），全書可能成於正統元年（1436）；卷97。①

在1、3、4作品的時代，陶宗儀肯定已經去世；因此由現存諸抄本所推證出的γ本肯定不是陶宗儀編成的，而是有人續編。欲尋此人有一條綫索。在存世γ系統最早的抄本傅1本中，有關於編輯活動的題署："南村真逸陶宗儀纂，南齋龔鈇校正"。這一題署在張宗祥1927年版本中得以重印。但我没有查到這位龔鈇。他有可能是創造γ本的人嗎？這一問題仍有待進一步研究。

儘管如此，内部、外部證據皆表明，《説郛》從毛本的366目擴展至明中期的725目一定不是一步完成的，而是分兩步。换言之，在α系統和γ系統之間還有一個已經佚失的β系統。陶宗儀同時代人的記載證明他確實編成了100卷本《説郛》，不過這100卷並不像16世紀的100卷一樣收録那麽多作品。楊維楨稱讚《説郛》初編本收録作品"千餘家"，是他的過度誇飾，因爲初編本只有366部作品。但在陶宗儀生前，他的《説郛》確實達到了100卷，幾乎兩倍於初編本。孫作1374年撰《陶先生小傳》，述陶宗儀著作如下：

---

① 渡邊幸三，《説郛考》，230頁；King P'ei-yuan, pp. 5—6；Jao Tsong-yi, "Un inédit du *Chouo-fou*", p. 94. 關於該作品撰成時間，見昌彼得，《説郛考》，366、370、386、388頁；以及徐三見，《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》，115頁。這些明初作品的存在使張宗祥很尷尬，因爲他曾宣稱1927年商務印書館100卷本是基於録自陶宗儀稿本的洪武抄本。後來他注意到1927年版確實含有永樂年間（1403—1424）的作品，這只能是陶宗儀死後才被加入的。他的意見是："或者原書早佚，明人隨意取他書補綴，以成百卷之數乎？"張宗祥，《鐵如意館隨筆》，《中華文史論叢》1984年第1輯，轉引自徐三見，《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》，115頁。對《説郛》本《效顰集》作詳細的文本分析，大概能根據帶有年代的相關著作稿本來判定其成書時間，進而判定其編入《説郛》的最早時間。

晚益閉門著書，世所共傳《説郛》一百卷，《輟耕録》三十卷……[①]

相似的，葉盛(1420—1474，1445年進士)《水東日記》提及陶宗儀：

近聞《説郛》百卷尚存其家，有九成塗改去取處，不知如何，其亦未成之書歟？[②]

這些記載證實有一種100卷本《説郛》是陶宗儀自己編成的，但今已不存，我稱之爲β本。當然，如葉盛所説，《説郛》就是陶宗儀個人的讀書筆記，在他生前並没有一個完整、固定的形態。葉盛的描述反映出編輯工作持續到陶宗儀死前，也就是1401年以後不久。小的改動可能很頻繁地出現在β本中各處。

陶宗儀去世(1401年以後不久)之後，陶宗儀原編的《説郛》β本被壓縮成不到70卷，新的30卷左右的内容被加了進來，這成爲了明中期的標準本——725目、100卷的γ本。惟一提及這第二次重編的，是15世紀作家都卬——其生活年代僅可從其子、更爲知名的都穆(1459—1525)來推斷——都卬《三餘贅筆》稱："《説郛》本七十卷，後三十卷乃松江人取《百川學海》諸書足之。"[③]鑑於《百川學海》的許多内容確實能在γ系統抄本中找到[④]，那麽肯定是某個"松江人"(可能是陶宗儀家族中保存有葉盛所見抄本的人，也可能是傅1本提到的那位神秘的龔鉄)創造了《説郛》γ系統的第一個範本，γ系統《説郛》在16世紀便通行於世。

---

① 轉引自徐三見，《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》，115—116頁；英譯參看Mote, *T' ao Tsung-i*, p. 31。

② 叶盛著，魏中平點校，《水東日記》，北京：中華書局，1980，71頁。轉引自昌彼得，《説郛考》，19頁；饒宗頤，《香港大學馮平山圖書館藏善本書録》，香港：龍門書局，1970，160頁；參看法文譯本：Jao Tsong-yi, "Un inédit de *Chouo fou*", p. 89。

③ 轉引自饒宗頤，《香港大學馮平山圖書館藏善本書録》，159—160頁。《四庫全書總目提要》沿用其説，上海：商務印書館，1933，123/2584；cf. Pelliot, "Quelques remarques", p. 175；昌彼得，《説郛考》，13頁。《百川學海》是13世紀宋代叢書，收録作品皆爲全文，首次刊印於明代。按：今本《三餘贅筆》無此記載。

④ 昌彼得，《説郛考》，15頁。

昌彼得對γ本《説郛》的徹底分析,證實都印的説法是基本準確的[①]。γ系統[②]有725目。當然,昌彼得找到72種與《百川學海》重複者,大部分在卷67之後[③]。這種分佈表明,γ本到卷67之前與陶宗儀原編的β本大體相同,而β本所收作品數大概在572到649之間[④]。陶宗儀所編與後人所編的分界綫在卷60和70之間的某處,作爲印證的是明代作品出現於卷84及之後,而作者題名表現出忠元特徵的最後一部作品在卷57[⑤]。

以上探討的一個結論是,陶宗儀將《聖武親征録》抄入《説郛》β本,時在1361年與1374年之間。1361年是《説郛》α本産生的年代;1374年則是孫作撰成陶宗儀小傳的時間,當時他已知道有100卷本《説郛》,即β本。後來"松江人"重編增補《説郛》而創造γ本,則對《聖武親征録》没有影響。既然《説郛》産生於元明交替前後而且收録了關於元興的作品,那麽從陶宗儀的讀書筆記來推測其中反映出的他對王朝更替的觀點,便饒有興味。收入《説郛》的第二批作品包含更多與邊疆、海外問題有關的作品(見附表)[⑥]。陶宗儀試圖理解作爲非漢族王朝的元朝的遺産以處理它的覆亡嗎?抑或,藏書家賣出明朝人不再感興趣的"蠻夷"題材書籍時,陶宗儀進行了大肆購買?可注意第二次編纂

---

① 我使用了昌彼得對100卷本《説郛》中與《百川學海》重複内容的分析。但是我不同意他對數據的解釋。我相信,他的錯誤來自於他誤認爲郁文博的編輯工作(見明清之際刻本中的郁文博序)與標準的γ本有關。實際上,並不存在這樣一種有郁文博序的《説郛》。昌彼得的依據是臺本中有"都(郁)文博校正"字樣,但我的文本分析證明,臺本毫無疑問是20世紀製成的,其中反映出了當時的學術成果,郁文博的署名很可能是那時加上去的。因此,根據臺北來判斷郁文博本的特徵是不可靠的。如果不帶任何先人之見來讀郁文博序,顯然它不適於標準的γ本,而適於另一種《説郛》版本,估計郁文博並非如昌彼得所指責的那樣不誠實。

② 昌彼得使用了臺北和張宗祥1927年商務印書館本。我考察過的趙本、鈕本、張本内容也大體相同。

③ 昌彼得《説郛考》,13—22頁,尤其是15—16頁。卷1—67的580目中有8種能在《百川學海》中找到,卷68—100的145目中有64種能在《百川學海》中找到。徐三見以張宗祥的研究爲基礎,也得出了相似的結論,見《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,115頁。

④ 如果我們假設陶宗儀原編的所有作品都被移動到卷1—67,那580部作品中有8部亦見於《百川學海》,因而是後來插入的,所以我們得到572之數。如果我們用100卷本《説郛》的725部作品,直接減去明代的4部作品和見於《百川學海》的72部作品,就會得到649之數。真正的數目大概在二者之間,但更接近那個小的數。

⑤ 見前文明代作品列表。最後一部有忠元紀年的作品是在卷57/20b(《雪舟脞語》,"宋末國初")。其後只有普通的"元"紀年的作品是《續積善録》(64/5a)、《景行録》(64/6b)。

⑥ 其中只有3部作品,卷86的《契丹國志》《大金國志》、卷97的《遼東志略》可能是在將作品數由600左右增至725的重編中加入的。

相對而言收録了大量元代作品(《説郛》初編中很少有元代作品)[①]。這裏也可能推測到的是,隨着王朝的衰亡(不論是即將發生還是已成事實),是否陶宗儀試圖冒險保存它的不太知名的文獻。最後,可推測到的是,在第二次編纂時收録《蒙韃備録》與《聖武親征録》,是否應部分歸因於陶宗儀認識到,儘管他仍殘存忠心,元朝事實上已經覆亡且它的禁忌再也不會執行了。《蒙韃備録》是1221年宋人的作品,從宋人的視角描述蒙古,有時相當負面,通篇稱蒙古人爲"韃靼"。而"韃靼"這一詞彙在元朝官方史書中通常都會被替换掉[②]。

另一方面,《聖武親征録》是實録的簡編本,只要元朝存在就只允許官方讀者閲覽。這兩部作品在元代是不適合在大衆中流通的。儘管將佚名作者尊稱爲"皇元"的作家,但在王朝更替之際收録這些作品有力地證明了《説郛》是元亡以後的書。

拋開關於陶宗儀作爲讀者、藏書家、編纂者的推測,關於《説郛》中所收《聖武親征録》抄本更重要的問題是,它是否爲全本,以及它的是否可靠。宋濂説陶宗儀"曾所編者,則略去之"。《聖武親征録》也做過删略嗎? 如果是,是怎樣删略的? 考慮到在成吉思汗的部分有一些幾乎完全不通的語句,看起來陶宗儀完全複製了他所掌握的所有文本,縱然有不能理解之處(這是他忠於元朝或對異國奇聞感興趣的標誌?)。窩闊台部分,文本更不清晰;考慮到對窩闊台末年的記載是極其概略的,有可能是陶宗儀在這個節點做了删節。我認爲更可能的是,陶宗儀做了全本複製,而窩闊台時期的删節是他所根據的材料本身就有的。但陶宗儀大概確實做過删削,第二卷——名爲《親征録》,記載了從貴由、蒙哥到忽必烈合罕的統治——整卷被删掉了,只是它的標題出現在了《聖武親征録》的標題中。

如我下面將歸納并在抄本的章節中長篇討論的,《説郛》所收的《聖武親征録》文本經歷了持續而層累的錯訛(corruption)。許多錯訛是隨機的,但是

① 考察涵芬樓本(商務印書館版)、臺北目録中卷1—30和30—67的作者時代可證。前者見《東洋文化學院京都研究所漢籍目録》,310—321頁,後者見《"國立中央圖書館"善本書目》第2版,卷四,1445—1484頁。

② 關於"韃靼"、"達達"之使用的複雜問題,見蔡美彪,《元代文獻中的達達》,《遼金元史考索》,北京:中華書局,2012,207—214頁。

也有許多是不斷地與《元史》文本進行呼應(harmonization)造成的。但有時,對照《元史》《史集》,會發現即使《聖武親征録》的原型(archetype,指今可還原的最古文本)也已有顯著錯訛。大多數錯訛看起來顯然是抄寫失誤,而有些是爲與《元史》呼應,或試圖改進文本[①]。最早的毛本,如前所述,極其潦草,某種程度上幾乎不可卒讀。如果《説郛》第二次編纂收録的作品也是這樣抄寫的,那麽《聖武親征録》的許多錯訛就不應歸咎於明清的複製者,而是在《説郛》版本傳承的最初就出現了。

因爲成書日期不確定,就還存在一種可能性,不能被證實,也無法否定。《聖武親征録》抄入《説郛》是在1361年到1374年之間的某個時間。與此同時,1369年到1370年,明朝史官正以實録爲基礎編修《元史》[②]。從時間上,陶宗儀作爲《元史》總裁官宋濂的好友,在將實録文本抄入《説郛》時並非不可能注意到《元史》。這大概能説明一些與《元史》呼應的最早的例子,例如,《聖武親征録》中插入的契丹、女真人的姓,或者《聖武親征録》所有抄本都与《元史》有相同的錯訛,例如忽蘭·盞側(《元史》1.7,《聖武親征録》§15.3)應爲忽蘭·虎惕[③]。在最早的諸抄本中可見到兩個用字不同的例子,相當可能是與《元史》的呼應。Sa'ari(薩里~撒麿)、Küchülüg(屈出律~曲出律)這兩個例子,一種轉寫用字不見於《聖武親征録》他處,但是與《元史》相符,另一種轉寫用字則在《聖武親征録》中很普遍[④]。我傾向於認爲,陶宗儀抄寫《聖武親征録》入《説郛》時親自將其底本與《元史》做了比較。這意味着他將《聖武親征録》抄入

---

① 按照我的《聖武親征録》校注,我認爲是較早的呼應。而大多數其他的注和校勘之處,以《實録》之異文證之,皆爲錯訛。

② 《元史》附録《進元史表》,4673—4674頁。《宋濂目録後記》,4677—4678頁;參看"Introduction", to Cleaves's translation of *The Secret History of the Mongols*, Cambridge& London:Harvard University Press, 1982, pp. xlv—l。

③ 當然,後一個例子不能排除有另一種可能,即實録本身就已經出現錯訛,然後被《元史》和《聖武親征録》所沿襲。

④ Sa'ari見於《聖武親征録》§§3.1、14.4和16.1,三者都能在《元史》1/3、1/6和1/7中找到平行記載。《元史》一律作"薩",《聖武親征録》§§3.1與16.1作"薩",§14.4則不然。Küchülüg見於《聖武親征録》§§33.2、36.2和47,前二者在《元史》1/13和1/14中有平行記載(參看《元史人名索引》,458頁)。《元史》1/13和1/14使用了"屈";在《聖武親征録》最早期的抄本中,這只用於§33.2,他處則用"曲"。晚出抄本爲與《元史》呼應,將多數或全部的"曲"改爲"屈"。第一種使用"屈"的情況,也可能是呼應的結果。

《説郛》只能是在1370年以後[①]。

γ系统與明中期書業

成化年間(1464—1487)開始,明代的書籍製造持續增長直到明末而延續至清。這一漲勢在正德年間(1505—1521)積聚動力,到嘉靖年間(1521—1566)書籍的刊印與製造所達到的數量級水平已高於明初[②]。雖然《説郛》到明末才得以刊刻,但它以抄本的形式參與到了這次大發展之中。除了毛本和殘缺不全的傅1本,今存其他的《説郛》抄本都是弘治(1487—1505)及其後之物。弘治年間開始,編輯者也開始嘗試用新方法改進《説郛》文本并重新編排其結構,造成了抄本的混亂,延至今日。

"改進"《説郛》文本最常用的方法之一是找到其他範本,從中擷取"佳處"。這些其他範本可能是收於其他《説郛》抄本之中者,但也可能是獨立於所有《説郛》系統者。因此,《説郛》所收《聖武親征録》常常被拿來跟《元史》卷1和卷2的平行記載相對照,遇到相異之處則以《元史》改之。1505年前的某時,一位佚名編輯者大規模這樣做,但仍是在標準的γ本脈絡之內。編輯者所處理的文本非常接近《説郛》張本和孫本;張本很有可能就是他製作過程中的一個稿本。從他所用的底本中,他繼承了幾個"因同字而脱字"之誤[③],以及一個奇怪的錯訛,將書中超過一半的"都"字(通常用於轉寫蒙古語的*-du*或*-tu*)訛寫爲"相"。這將蒙古語Ba'atur(勇士)的標準音譯"拔都"變成了意義不通的"拔相"。

但是,以一個類似於現存張本的抄本爲基礎,編輯者通過呼應《元史》,建

---

① 党寶海先生讀了本文初稿後提出:"上述改動也可能發生於明代中期抄寫《説郛》時所做的改動。按照類書的編纂方法,編者通常不改動原書。陶宗儀應該能做到這一點。"一般來説党老師的意見是對的,但是我估計像《百川學海》那種被發行的編纂文集跟像《说郛》這樣的個人使用的著作是不一樣的。陶宗儀個人做的旁寫註釋很可能被以後抄寫的人抄入了正文。

② Lucille Chia, "*Mashaben*: Commercial Publishing in Jianyang from the Song to the Ming", in *The Song-Yuan–Ming Transition in Chinese History*, ed. Paul Jakov Smith and Richard von Glahn, Cambridge: Harvard University Press, 2003, pp. 303—306.

③ 校勘學術語parablepses,希臘文,相當於英文的oversight,指視綫從一個字跳到下一個同樣的字,因此遺漏了一大段文字。在複製《聖武親征録》這樣的比較難讀的文獻時這是很普遍的現象。(譯者按:此即陳垣先生所舉之"因同字而脱字例"。陈垣,《校勘學釋例》,北京:中華书局,1959,25頁)

立起一個非常不同的體系。不僅删除了對元代皇帝頭銜的空格提行，編輯者也注意到“乙亥”年(1215)的記載在文本中是缺漏了的。因此他找到《元史》中那一年的記載，將這121個字直接插入了§41之末。他没有注意到，或者可能不在意，這些事件在《聖武親征録》的其他地方可以找到，只是版本不同①。他也改動了轉寫，使它們與《元史》更像，將“王·可汗”改爲“汪罕·可汗”，“木花里”改爲“木華黎”，“按攤”改爲“按弹”，“奕都·護”改爲“亦都·護”，等等。編輯者通篇做了上百個這樣的小改動，有時甚至改錯了，但是許多時候通過呼應《元史》使難讀的部分易懂了。編輯者還别具一格地將約半數的“真”改爲“貞”；幸運的是這樣做不改變發音。

不管是出於使《聖武親征録》更可讀還是其他與編輯無關的原因，這樣改動之後的《説郛》抄本——我稱之爲Hr(harmonized)範本——相當成功，産出了大量的子抄本②。實際上現存《説郛》諸抄本中只有三種(趙本、鈕本、張本)顯示出没有受到這個Hr範本的影響。1505年的傅3本，顯示出這一編輯工作的成果，并含有一些其他錯訛，所以這一編輯工作一定早於1505年③。

大概由於抄本的更大規模流傳，我們可以注意到將兩種《説郛》文本比對而製作抄本的趨勢。一個編輯者複製了一種抄本，然後會將這個複製本與其他抄本作比較，記下相異之處，如果看起來適當就將原來的替換。至少在《聖武親征録》中，基本採取折中的方法，屢屢見到一段中採用了錯誤的寫法，下一段又採用了正確的。有時候，比如汪本，是《聖武親征録》的一個Hr範本與一個很相似於鈕本的本子進行校對，結果造就了一個得到大幅改進的文本，

---

① 這種不一致，在將《説郛》本《聖武親征録》呼應《元史》的嘗試中是很典型的。但洪煨蓮誤認爲這些改動，比如§41之後插入的文字，是《聖武親征録》原本就有的。見 William Hung, “The Transmission of the Book Known as ‘The Secret History of the Mongols’”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 14, No. 3/4 (Dec 1951), p. 480, n. 116.

② 明代抄本或多或少都是直接自此次編輯派生而出，包括傅3本與涉本。20世紀傅一京本、臺本也是複製自傅3本(或者臺北可能是複製自涉本)。我們可以稱這些本子爲傅一涉系(Fu-She family)。《聖武親征録》潘本也是複製自兩個範本，其中之一就是由Hr範本派生而出的。

③ 在先前的文章中，我推測這可能是郁文博弘治九年(1496)重編工作的一部分。見Christopher P. Atwood著，向正樹譯，《陶宗儀『説郛』と『聖武親征録』『蒙韃備録』のテキスト伝承》，《東洋史苑》77(2011年3月)，127—150頁。部分是因爲當時我還没有考察臺北抄本，相信了昌彼得，將這一編輯工作與臺北抄本聯繫起來。下文我將證明，臺北抄本並非郁文博系統，而其他抄本也没有這些編輯上的改動。因此，没有證據能將這一編輯工作與郁文博聯繫起來。

就差更多其他抄本以及非漢文平行文獻的利用了。許多後起的抄本也試圖對早期γ本中特有的俗字進行改良。因此舊字形的存在可以作爲明中前期《説郛》的一個標誌。

δ系统

其他的編輯者從整體上重新編排了《説郛》,或者增收作品,或者去除他處可見的多餘作品。重新製作γ本的最著名者之一當屬郁文博(1418年生,1454年進士)。據郁文博自述,他於成化辛丑(1481)左右在陶宗儀生前所居的上海地區得到了一部100卷本(推測是γ系統的一個本子)。考察了文本之後,他注意到其中多有訛缺和重出。他的抄本屢爲當地官員("司牧部使者")借去傳抄,粗心的抄寫者造成了更多的訛誤。致仕之後,他想重新校正抄録,同時也決定删除《説郛》中與新刊《百川學海》中重複的63部作品,剩餘的内容,他重新編爲100卷。序繫於弘治九年三月(1496年3月)[①]。

假設郁文博所據的底本爲γ本,我們從他的序中得出的結論就會是,他編纂了一部大概662目、100卷的《説郛》。因此,與725目的γ本不能等同。若是没有發生一連串不幸的歷史性變故,學者們早就能明瞭這個結論了。現存的γ系統諸抄本,與郁文博本找不到什麽關聯。這些抄本只有楊維楨序,無郁文博序[②],它們725目、100卷的編次毫無郁文博序中所述的重編跡象,而現存可繫年的725目抄本,尤其是1500年的趙本和1505年的傅3本,文本差别過大(至少《聖武親征録》如此),不可能是源出一個共同的晚至1496年才製成的祖本。加上傅1本與吴寬(1505年卒)叢書堂有關,無可置疑γ本早於郁文博稱他製成了新本的1496年。所有這些都確證,725目的《説郛》從一開始就與郁文博無關。

但郁文博序被放在了明清更替之際的刻本中,所以很不幸有學者推測郁文博本是明朝的通行本(*textus receptus*),學者也因此推測,欲還原明中期《説

---

① 郁文博序存於《説郛》刻本中,見《説郛一百二十弓》,1—3頁,載《説郛三種》,重印於昌彼得《説郛考》,13—14頁。伯希和的法文釋義,載"Quelques remarques", pp. 170—174.

② 我(直接或以照片複製品的形式)考察了趙本、張本、臺本的序與目録。基於100卷明代抄本的張宗祥1927年商務印書館版,亦無(第二個"説郛序",1a—1b頁)。

郛》應即還原郁文博本。這一推測，伯希和、景培元等學者的研究中有所暗示，昌彼得則有明言。昌彼得在臺灣只能利用1927年商務印書館版和臺北"中央"圖書館藏的一個抄本(no. 000525628)。從目録看，這個抄本是一個標準的γ本，只有楊維楨序[①]。卷1首頁有"上海後學都[郁之訛]文博校正"題記。從這一條題記出發，昌彼得得出一個影響深遠的結論：通行的γ系統抄本皆源出郁文博1496年抄本[②]。不用説，這意味着郁文博序是很誤導人甚至是不誠實的，因爲他聲稱他已删掉的作品卻仍皆在他的本子之中！

這條郁文博題記的真正出處，是我對臺北抄本的《聖武親征録》文本的詳細研究之後才顯露出來的。我將在我的《聖武親征録》校注本中詳細論述，臺北抄本並不是明代抄本，而是1926年以後以假設的明代權威範本[③]爲基礎、結合王國維1926年校注本而造出來的贋品。對於《聖武親征録》而言，這個結論是無可爭辯的。既然有這個事實，而且没有郁文博序，那麽至少臺北抄本的第一卷是插入了郁文博題記的現代複製品。鑑於臺北抄本《説郛》的編輯者很天真地試圖"改進"《聖武親征録》文本(以明代的傅3本爲基礎，至少《聖武親征録》如此)，在整個前半部分都沿用了王國維本的校正，所以他也基於1920年代學界關於明代《説郛》的共識，毫不猶疑地加入了郁文博題記[④]。

因此，看來現存惟一可以確證的郁文博本是《説郛》明清刻本(下文將討論)，刻本編輯者收録了郁文博序，因而一定曾利用過郁文博抄本。不幸的是，刻本没有收録《聖武親征録》。但收録了《蒙韃備録》，我對照γ系統其他抄本(趙本、鈕本、張本)進行初步考察之後認爲，刻本所收文本是獨立於γ 系統的，其中保留了在其他γ系統抄本中已經失落的許多古寫。這意味着，如同刻

---

①《"國立中央圖書館"善本書目》第2版，卷四，1445—1484頁。我要感謝臺北"中央圖書館"特藏文獻組主任兼漢學研究中心副主任俞小明，以及印第安那大學東亞圖書館劉雯玲的幫助，讓我能看到序、目録的照片。

② 昌彼得，《説郛考》，14—15頁，圖一。饒宗頤從昌彼得説，見"Un inédit du *Chouo-fou*",pp. 92—93。

③《聖武親征録》的權威明代範本是傅3本。但是鑑於臺北抄本有楊維楨序，而傅1本没有楊維楨序，造僞者一定使用了四種傅本(Fu1-Fu4)之外的其他γ系統抄本作爲底本。

④ 臺本也删去了卷97的兩部顯眼的明代作品(卷84和87的兩部明代作品得以留存)；見《"國立中央圖書館"善本書目》第2版，卷四，1482—1483頁，參照1480頁。鑑於這個抄本是——即使其自稱也是——明中期抄本，恐怕這一點也不能證明其古，而是爲使其看起來更早更真的又一粗劣手段。

本的序一樣，這個文本可能來自一個獨立的郁文博本《説郛》。如此，則郁文博1481年借録、1496年完成的抄本，也應該是獨立於現存γ系統抄本的。鑑於没有哪個《説郛》抄本能確定是源出郁文博本並且收録了《蒙韃備録》，我的這個意見仍然只是推測，仍有待對更多的文本進行譜系性分析。

不過，我認爲有一個抄本可能是抄自郁文博本《説郛》，即滹南書舍本。這個抄本是惟一存世的δ系統範本，100卷（僅存55卷），但是這100卷内容只與標準γ本的前60卷左右相符（見表2）。目前來看，這個抄本與γ本的編排順序相同，僅卷71—72有些例外。這是工作中的抄本（working copy），有大量的校對標記（○和、），頁眉、行間有很多注①。傅增湘曾概論之，稱讚其善②。鑑於其收録永樂及其後的作品《勸善録》《效顰集》（滹本卷80=γ本卷97）、《錢譜》（滹本卷70= γ本卷84），所以它不可能早於15世紀中期。不幸的是，序和卷1佚失了，無法證實我將它與郁文博本勘同的猜測。現存的55卷似乎也不包括《聖武親征録》和《蒙韃備録》，所以我現在還無法用譜系法確定其位置。但是，整體的編排、抄寫年代都與郁文博序中所述很相似。況且，就我能確定的δ本中的所有作品而言，没有發現與《百川學海》重出的，如果δ本就是郁文博本的話這正是被期望的。這一鑑定的根本證據，只有通過比對滹本和刻本的文本才能找到。刻本確曾利用郁文博文并用了他的序，其中至少應該有一些作品文本上與滹本較爲一致，而與γ本不同或可能較之爲優。另一方面，如果進行了全面的文本考察之後，發現刻本與滹本没有這種一致性，那我將收回我現在嘗試性提出的鑑定意見。

ε 系统

另一種重編的《説郛》現存兩個抄本，一個在香港，一個在北京。香港的抄本爲沈瀚（1535年進士）抄本，簡稱沈本，69卷，1970年饒宗頤首爲介紹，現

① 原文與校文同時存在，開啓了有趣的可能性。現存抄本正在與其他抄本校對嗎？若是，那個抄本能確認是哪個嗎？寫於書社紙張之上，可能也意味着《説郛》的又一個不爲人知的刻本在某種程度上正被考慮。關於這個抄本的許多問題仍有待研究。

② 莫友芝，《藏園訂補郘亭知見傳本書目》，752頁（所列第二種《説郛》）。

藏香港大學馮平山圖書館[①]。北京的抄本爲國家圖書館編號no. A01507,簡稱史本[②]。這兩個抄本中的《聖武親征録》極其接近,這兩個抄本組成了《説郛》的ε系統。

ε系統的兩個抄本都没有目録和卷數。没有目録,因而不便於學者全面著録其内容;迄今尚無人這樣做。饒宗頤著録過沈本部分卷帙的内容,而我也介紹過史本殘帙的編排。二者都顯示出,其編排完全不同於標準的γ本(見表3和表4)[③]。僅通過比較大致内容所不能看到的一個突出的特點是,這兩個抄本的頁面佈局是一致的,每行每字都在相同位置——如果其中一個抄本(通常是抄寫較爲粗疏的沈本)遺漏了一個字,在行末就會重複一個字以保持頁面佈局一致。從饒宗頤所述的部分内容諸如《諸子隨識》《諸傳摘玄》的子目編排來看,沈本的編排相對於標準的γ本距毛本更遠[④]。ε本編輯者顯然開始傾向於採取以内容爲基準的主題式編排[⑤]。而且,69卷之數與都卬所説的70卷很接近,而實際收書總數更接近γ本而不是毛本。

沈本、史本都含《聖武親征録》[⑥]。ε系統的這兩個抄本,文本也非常有特色。相對於其他的《聖武親征録》,它有三個主要特點:1)它的底本是從Hr範本的一個極近的後嗣中派生出的本子,這個大量呼應《元史》的γ系統範本也被明代的傅3本、汪本、涉本所用。2)這個Hr範本,與一個今已佚失、獨立於《説郛》流傳的《聖武親征録》文本校對過[⑦]。3)最後,它又跟《元史》對校過一次,出現了其他抄本没有的、來自《元史》的23條或大或小的插補,以及許多小

① 最早的著録見Jao Tsong-yi 1966;饒宗頤,1970,更長的著録見1982年的文章《〈説郛〉新考——明嘉靖吴江沈瀚鈔本〈説郛〉記略》,《饒宗頤史學論著選》,上海:上海古籍出版社,1993重印。傅增湘增訂莫友芝書時亦曾述之,見《藏園訂補郘亭知見傳本書目》,752頁所列最後一種《説郛》。

② 北京圖書館編,《北京圖書館古籍善本書目·子部》,1695頁。

③ 兩個抄本的編排有一些不一致。沈本中,《聖武親征録》之後即《北轅録》;而史本中,《北轅録》在第10册,而《聖武親征録》在第11册。但鑑於史本殘缺太甚,沈本基本完整,我推測,史本的編次是將零散的殘本重新裝訂的結果。

④ 見饒宗頤,1993,661頁。

⑤ 毛本中,陶宗儀將前14卷收叢書。在後來的69—70卷抄本中,陶宗儀將原來在卷34—35的儒家的"經"置於卷1—2。而ε系統將那些晚近撰寫的非儒家經典的"經"(酒經、打馬圖經等等)放入卷1。

⑥ 二抄本内容見表格。不幸的是,史本殘缺太甚,只有《説郛》原本的四分之一或五分之一,其中没有什麼内容與饒宗頤對沈本的粗略著録重合。但是二者都與γ本迥然不同。

⑦ 這個原初的範本類似於另一個非《説郛》抄本,這個非《説郛》抄本也被陸本(東京静嘉堂文庫)與鄭本(中國國家圖書館)《聖武親征録》的共同祖本使用過,似乎是《皇元聖武開天記》明代抄本。

的改動。結果ε系統文本成爲最有特色的《聖武親征録》。偶爾出現的來自非《説郛》本的異寫極爲有價值，但是常常被大量的呼應和獨有的異寫所掩蓋，尤其是沈本在轉寫蒙古文方面選擇了幾個相差更遠的字，如“札”作“杞”，“滅”“蔑”作“莈”。

ε本的最初編輯者和編成時間不詳。沈本成於嘉靖年間(1512—1566)，但從該系統的共同祖本到沈本之間至少還複製過一次。不論如何，ε系統的文本不是特别原初。如我所提及的，其中的《聖武親征録》顯然依據了Hr範本的一個抄本，後者是15世紀末16世紀初γ系統的一個分支。同時，我對《蒙韃備録》的初步校勘表明，相較γ系統其他抄本，沈本與史本有最大量的共同的新改動(共有衍徵，synapomorphies)(與張本大體接近，與趙本、鈕本較遠)。因此，文本證據很明確：ε本的編排，不像饒宗頤所認爲的那樣，能證明自身的原初性；而是取一個標準的γ本並重新編排得看起來接近陶宗儀原本的想法。估計編輯者面對的讀者群已諳熟葉盛和都卬對文本原初形式的懷疑，可能也諳熟郁文博的重編本。這幾位著名目録學家的論斷，爲書籍市場上推出70卷本《説郛》灌注了動力。對那些質疑《説郛》文本的人來説，ε本看起來要比其他“增加蕪穢，妄置次第”[①]的《説郛》優異很多。事實上，是沈本的編輯者造成了書目學上的錯亂。

ς系统

鑑於《説郛》越來越受歡迎，有人想把它刻版就只是時間問題了[②]。1621

① 見沈本的藏家陸樵的評論(己丑，可能是1589年)，轉引自Jao, “Un inédit de *Chouo fou*”, p. 91；饒宗頤1993，657頁。陸樵的評論是根據了都卬對100卷本的疑問嗎？抑或陸樵也注意到了郁文博本及其序？

② 最便於查閱的刻本載於《説郛三種》。《説郛三種》影印的是張宗祥1927年版100卷《説郛》、明清之際120卷刻本《説郛》及《續説郛》。但很重要的是，必須注意，《説郛三種》中所印的並不是任何一部現存刻本，而是一個混合本，將明末刻本與清初序混合在了一起。影印本的實際内容與編排，與京都東方文化研究所藏本——崇禎年間的初印本一致。因此它收録了後來的刻本所删掉的内亞作品。但是影印本也收録了順治三年(1646)李際期序、王應昌序，這只能是删除了内亞作品之後才加進去的。同樣值得注意的是，《東洋文化學院京都研究所漢籍目録》324ff頁著録京都刻本也有陶珽之名、李際期序、順治三年款，實際上這些皆不見於該本，該刻本毫無疑問是崇禎本，此點渡邊幸三早已斷定。

年前的某個時間,杭州的宛委山堂製作了首個《説郛》刻本[①]。刻者既然使用了郁文博序,就定然利用了郁文博系統的一個稀見抄本(如我推測的,δ系統)作爲刻本的主體,但是這個抄本大概不全,不包括讀者所期待的全部725目。所以,像其他《説郛》新版本一樣,刻者肯定用了多種抄本。結果最終版就是ζ本,幾種抄本具體如何合併仍不清楚。

《説郛》諸抄本錯訛已經很多,所以他們儘可能從其他類書中找出諸作品的刻本來使用。不斷地增收新作品,卷數增至120卷,附加47卷的"續"。楊維楨序中的"一"字改爲"二",不論是因爲蓄意還是出於錯訛,陶宗儀的"一千家"變成了"二千家"! 爲了完成這個杜撰的數目,刻者遍尋類書吸收新作品,將長篇作品割裂,將同一作品加上不同的名字,甚至加了一些他們認爲陶宗儀可能收録的作品並注以"闕"。刻本以主題編排,東、北行紀在卷55和56,邊遠地區、東南亞紀聞在卷62。因爲增至2000部作品,所以新收了許多陶宗儀未收的有關域外的有趣作品(見表1)[②]。

然而刻本付印之前,天啓元年(1621)的大火對杭州造成巨大破壞[③]。刻版的全部或大部幸存了下來,但是宛委山堂已無財力將之付印,便將刻版售於杭州的其他印社,版片稍作改動後分散付印而成爲六部其他類書。明末崇禎年間(1628—1644),宛委山堂終於重新購回刻版,將《説郛》120卷及明人續46卷印刷了兩次。收作品總數約爲1360[④]。有郁文博序、楊維楨序,以及出版者的《讀説郛》題記。γ本中的一小部分作品不見於任何刻本,其中包括《聖武

① 以下我完全依賴昌彼得精彩的探索性著作;昌彼得,《説郛考》,25—35頁。

② 例如,劉郁《西使記》記伊利汗國,石茂良《避戎夜話》記女真金,胡嶠《陷虜記》記契丹遼,宋延德《高昌行紀》記回鶻,方鳳《夷俗考》、徐兢《使高麗録》記高麗。

③ 昌彼得相信有記載提及了1621年以前的印本,但是這種印本未能留傳至今(見昌彼得《説郛考》,27—28頁)。

④ 1943年北平中法漢學研究所(Centre Franco-Chinois d'Études Sinologiques)購入一部刻本,景培元(King P'ei-yuan, *Études comparative*, pp. 6-9)曾做過探討,昌彼得將其定爲迄今所知最早的刻本。全目録(基於cat. no. 4104-87-3560)刊佈於《静嘉堂文庫漢籍分類目録》,966—990頁。東洋文化學院京都研究所藏明代刻本,由渡邊幸三1938年的《説郛考》刊佈,他認爲此本略有增補,至晚1643年刊印。其内容已發表於《東洋文化學院京都研究所漢籍目録》,324—347頁。初印本爲120卷、1360目(其中124目註爲闕)及續44卷(含544目,其中6目闕),第二次印本有1364目(其中124目闕)及續46卷(含542目,其中8目闕)。見昌彼得《説郛考》,30—31頁。

親征録》[①],不知是因爲所有抄本都有缺失還是這部分版片没有找回來。

明亡清興的動亂,使最早的刻本没能廣爲流通。而且,在滿清統治下,早期《説郛》所收的那些反映宋人對契丹、女真、蒙古政權態度的作品很成問題。一個謹慎的出版商不會冒險出版含有詛咒滿洲朝廷爲“虜廷”——以及含更貶義稱謂——的作品。1646年宛委山堂重印《説郛》廣爲流傳,其中不含《聖武親征録》《蒙韃備録》。

在崇禎年間的初印本中含有的14部關於契丹遼、女真金、蒙元王朝的作品,在清初的印本中只剩下3部,或者最多4部[②]。編輯者爲李際期(1640年進士),有的印本中加入了李際期序和王應昌序,而其他印本中仍然使用了此前刻本的序及卷首[③]。李際期的節本成爲清朝官修《四庫全書》(1772—1794)本《説郛》的底本。直到1927年,它一直是《説郛》標準本,儘管它跟陶宗儀原書已經差别很大[④]。

《説郛》刻本定義了人們心目中的《説郛》,使進一步的抄本製作遲緩了下來。不過,仍偶有抄本出現。1778年,鄭傑對照一個《聖武親征録》抄本,抄録了他的一位朋友從蘇州閶門附近一位收藏家處所得的一部《聖武親征録》。没有更多信息來確定這是《説郛》的哪個系統,但從鄭傑所録的異文來判斷,這個《聖武親征録》文本不屬於任何一種《説郛》本[⑤]。這個有趣的版本證明,

---

① 在上述關於中國邊疆、域外的那些作品中,見於100卷抄本而不見於早期刻本的只有《聖武親征録》《使遼録》《青塘録》。昌彼得指出100卷本的725部作品中有206部不見於刻本(30頁)。王舟瑶1917年的跋云,以1361年毛本與刻本相比較,見於刻本而不見於毛本的作品有860餘種,而見於毛本不見於刻本的作品有100餘種。(轉引自徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,113頁)。若如此,域外邊疆題材在明刻本的保留,佔了一個相當高的比率。不過,因爲當時缺少一個方便的索引——今日可用《説郛三種》第10册的索引,他們的統計中很可能仍然有遺漏的作品。

② 此據我對東洋文庫的四個本子(cat. nos. V-5-A-11, 12, 13, 14)以及静嘉堂文庫的清印本(cat. no. 8505-163-305-2)的調查。《説郛》刻本中的這種典型的删節内容,見《静嘉堂文庫漢籍分類目録》,990—1014頁,據cat no. 8505-163-305-2。參看King P' ei-yuan, *Études comparatives*, p. 15。注意全版從未被重雕;差别僅僅在於是否使用某個版片,在目録中挖去冒犯性的題目並粘上修正過的題目。

③ 東洋文庫no. V-5-A-11卷首一仍其舊,而東洋文庫no. V-5-A-12與静嘉堂文庫no. 8505-163-305-2使用了有李際期、王應昌序的新版本。新版本卷首也插入了“姚安陶珽重輯”字樣。昌彼得認爲,關於陶珽(雲南姚安人,1610年進士)生平的史料中無任何有關他重編《説郛》的記載,因此未必確有其事(昌彼得《説郛考》,22—25頁)。

④ 1988年的《説郛三種》3—10册影印的是一部混合本,包括李際期印行時加入的序及卷首,以及崇禎年間第二次印刷的《説郛》及《續説郛》。

⑤ 不過,它與南京圖書館藏汪本《聖武親征録》很相似。

《説郛》的版本流傳仍然有許多不爲人知之處，而且仍有許多殘抄本有待發掘和鑑定。

1927年商務印書館版

前已提及，1927年商務印書館版《説郛》是一個里程碑，它使曾經居於主導地位但在明末被ζ本取代的γ本重歸學界視野。張宗祥編輯的商務印書館版《説郛》在内容上與張本基本相同[①]。

張宗祥實質上没有對他如何編輯該書留下多少信息，只在書末的跋中有一個簡要的抄本列表。跋繫於壬戌（1922年），列出了其所用的六種100卷本《説郛》，皆非全本[②]。第一種是京師圖書館藏本，至卷32；第二種是由三種抄本匹配而成的傅本，今藏上海圖書館；第三種是涵芬樓藏本，我採用賈敬顔的簡稱張本（因張元濟首爲著録，故名）；最後一種是孫本，按張宗祥的説法，他僅以此本補他本之缺卷。易言之，張宗祥版本《説郛》中的每一部作品，皆基於一個單獨抄本。據我所知，這幾種抄本，後三種今存，第一種已不存[③]。

賈敬顔已經注意到，關於張宗祥本《聖武親征録》有些疑問。首先他指出，在張列出的所有抄本中，含《聖武親征録》的是弘治十八年的傅3本，賈敬顔繼云：

> 然此重排《説郛》本《聖武親征録》，既不與王國維所校而伯希和所載之傳本相同，亦不復類似張本，文字優劣處，乃在二者間，究竟何所出？[④]

譜系研究解決了賈敬顔的疑問，1927年本並非基於一個抄本，而是合併了張本及賈敬顔所稱之京本（賈敬顔以其寫於"京師圖書館鈔"書紙上，故名

---

① 這個版本流傳很廣，有1927年原版、1988年《説郛三種》影印版。

② 見《説郛》，1927年版，《跋》，1a—b頁；《説郛三種》，1358c—d頁。

③ 這個抄本的内容可以還原嗎？某種程度上我認爲可以。下文我將提及，浙江圖書館有一部張宗祥編輯《説郛》時曾用過的抄本。在這個抄本里，底本（偶有編輯者的校正）書以墨筆，根據他本而做的校對書以朱筆。與張宗祥所用的其他現存抄本（傅1-4本，張本，孫本）比較，與其他抄本明顯不同的文本可以獨立出來。這樣的文本可推定是出自張宗祥所用的第一種抄本。

④ 賈敬顔，《聖武親征録校本》I，《綴言》，4a頁。

之)[①]兩種抄本。後一種抄本是傅3本的一個相當粗劣的現代複製本,偶爾以1894年付印的《聖武親征録》最早的學術版本做過校勘。譜系研究的這一成果,爲張宗祥的稿本所證實。今藏浙江圖書館的稿本(no. 7437)[②]保留了張宗祥的底本,墨筆所書,很大程度上與傅3本相符,但有一些小的校正;朱筆所書,是張宗祥加上的來自張本的異文。這個證據表明,1927年版本中並非如人們按張宗祥跋可能推想的那樣每一部作品來自一種抄本。相反,它們通常是合併了兩種或更多γ系統抄本的混合文本。這種混合性特徵,至少在《聖武親征録》這一案例中是不太清晰的,因爲張宗祥所用的抄本——張本、傅3本相互之間就已經很接近了[③]。在《説郛》的其他作品方面,如果所用抄本互相之間關係更疏遠,那麼1927年版的混合性特徵大概會更明顯。

結論

這裏的結論,只是對《説郛》所收作品文本研究的一個開始。這些結論,基於對《聖武親征録》的詳細分析以及對《蒙韃備録》與楊維楨序的初步分析。因此,仍然有許多問題未能解決,有些答案也只是暫時性的。包括δ本與郁文博本的勘同,以及用以創造ζ本的具體是哪個抄本。

而且,無法保證《説郛》的一種特定抄本中與另一種抄本中的所有作品都有相同的譜系關係。我對《蒙韃備録》的初步研究表明,它的譜系確與《聖武親征録》相符。不過,《説郛》抄本中的一個作品被複製時不只是基於一個範本而是基於兩個或更多的範本,這種現象並非罕見。我所考察的諸《説郛》本《聖武親征録》中,傅3本、汪本、史本、沈本都可證曾將底本與另一抄本對校。換言之,製作抄本的學者曾利用不止一部《説郛》本,總是有可能他們對《説郛》中的一個作品採用一個抄本,另一個作品採用別的抄本。而且,明代《説

① 傅一京本現藏國家圖書館,賈敬顔曾利用之,《聖武親征録》在卷55;不能與張自己所用的本子混淆,後者藏於京師圖書館,但没有卷32之後的内容。

② 全目録載浙江圖書館古籍部編,《浙江圖書館古籍善本書目》,杭州:浙江教育出版社,2002,670—680頁。

③ 我在《聖武親征録》校勘本中將闡述,這兩個抄本非常接近,因爲編輯者在明弘治年間製作傅3本時,使用了張本或與之非常類似的抄本做過校對。

郛》抄本不太可能總是完整的。16世紀欲製作《説郛》全本者，可能與20世紀的傅增湘、張宗祥採取相同的權宜之計：用一些或長或短的殘本拼湊成100卷。對於這樣一部由幾種殘本合成的《説郛》，版本分析所得的譜系取決於選擇其中哪部作品做分析。

因此，只有將《説郛》所收的約725目每一個都做詳細的分析，最終才能看到這部類書的發展史的全景。對每部作品的深入研究，一個益處是可以鑑定中國各圖書館今藏的大量《説郛》殘本，有的僅存5卷或10卷甚至更少。從中發現價值極高的抄本的範本殘卷，並非不可能。無論如何，鑑定必須逐個進行，分析保存得更好、更爲知名的範本中派生出的作品，理解其譜系，是研究的基礎。這一巨大的工作，顯然超出了任何一個學者的個人能力，只有在一個目標下團隊協作，集合與陶宗儀所選所有題目有關的各方面學者方可。希望本文的初步分析能對欲從事此項工作的學者有所幫助。

附録：《説郛》諸抄本

今存之抄本

1. 毛本：現藏臨海市博物館[1]。α系統。存60卷，20册。不含《聖武親征録》。抄本全目録已發表[2]。有楊維楨序；内容以題目末字排序，與1927年商務印書館版完全不同。無行格，無魚尾，版心無題記。每半頁9行，每行17字。27.3×17.5釐米。墨書校正可能是最初編輯者所爲，朱書校正爲後世藏家所爲。

流傳史：通常認爲是明代抄本。字形上的不統一——尤其是陶宗儀特意用來代替更常用的“卷”字的罕見字“弓”——大概意味着它距離陶宗儀1361年原本至少經過了數次抄寫。可知的最早藏家是毛扆，朱書校正，卷20題記及“虞山毛扆手校”印。後爲馬玉堂（字笏齋，號秋藥，1821年副貢，1845年賜同進士出身）所得。同治年間歸王咏霓（1839—1916，字子裳，號六潭，1880年進士）得之，存放於台州市黄巖區的九峰書院（後爲黄巖九峰圖書館）。其同

---

① 非常感謝徐三見先生在我2013年1月8日參訪臨海時允許我校對並拍攝此抄本的部分書頁。

② 徐三見，《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》，112—127頁。

鄉王舟瑶(1855—1925,字玫伯,號默庵)以朱書做了進一步校正,在序後加了一個跋[①]。

2. 趙本:現藏中國國家圖書館(no. 3907)。γ系統。存61卷,50册。卷55爲《聖武親征録》[②]。有楊維楨序;内容與1927年商務印書館版僅偶有小差異。藍格,雙魚尾,黑口,版心無數字、無題記。

流傳史:在卷24末,賈敬顔找到了"弘治庚申依本録"題記,因此抄録於1500年。有許多學者印章、題記:吴郡趙氏、阮元(1764—1849)、翁斌孫(1860—1922)等人[③]。賈敬顔推測吴郡趙氏可能是趙宧光(萬曆年間人,1572—1620)或是他的兒子趙均(崇禎年間人,1627—1644)。國家圖書館得之於翁斌孫。

3. 鈕本:現藏中國國家圖書館(no. 2408)。γ系統。存97卷,70册;《聖武親征録》爲卷55[④]。全目録已發表[⑤]。有楊維楨序;内容與1927年商務印書館版僅偶有小差異。藍格,無魚尾,白口;版心無數字,但有"世學樓"題記。世學樓屬於明代藏書家紹興鈕緯(字仲文,號石溪,1518—1579,嘉靖二十年[1541]進士),此抄本爲其所抄録[⑥]。

流傳史:賈敬顔記載,此書經常熟何焯、陳揆(字子准;1780—1825)收藏。清代目録學著作《郘亭知見傳本書目》也提及此抄本爲陳揆所有。賈敬顔又記,陳揆藏書多屬常熟錢謙益(1582—1664)舊藏,錢氏的私人藏書目録

① 見徐三見,《汲古閣藏明抄六十卷本〈説郛〉考述》,112—115頁;以及《善本秘籍〈説郛〉》,周向潮、徐三見編,《歷史文化名城临海》,245—248頁。後者有印章、跋的照片。

② 北京圖書館善本部編,《北京圖書館善本書目》,北京:中華書局,1959,卷五,37a頁;北京圖書館編,《北京圖書館古籍善本書目·子部》,北京:書目文獻出版社,1987—1988,1694頁;中國古籍善本書目編輯委員會編,《中國古籍善本書目·叢部》,上海:上海古籍出版社,1989,1.38a頁(1990年重印本中爲75頁);翁連溪編,《中國古籍善本總目》,北京:綫裝書局,2005,卷六,集部(下),叢部,1927頁。

③ 賈敬顔列出了其他擁有者包括:睿鍾、徐鐵彝、趙元修、衛去疾,以及私人藏書館常熟捨莊、楊氏善慶堂、周鑒齊、削漢劍、魏慰斗主人。

④《北京圖書館善本書目》,卷五,36b頁;《北京圖書館古籍善本書目·子部》,1694頁。

⑤《中國古籍善本書目·叢部》,1.10a—24b頁(1990年重印本中爲19—48頁),以及《中國古籍善本總目》,卷六,集部(下),叢部,1919—1923頁。

⑥ 感謝馬曉林幫助我找到鈕緯的生活年代和籍貫。

提及《説郛》100卷，賈敬顔以爲當即是書[①]。

4. 孫本：現藏浙江省瑞安市玉海樓博物館。γ系統。存52卷，18册；卷55爲《聖武親征録》[②]。藍格，版心上部有暗淡的單魚尾；版心無數字，無題記。正文墨書。

流傳史：明代抄本，藏於孫詒讓（字仲容；1848—1908）舊宅，爲張宗祥1927年商務印書館版所用的第四種抄本。

5. 張本：現藏中國國家圖書館（no. 7557）。γ系統。存91卷，29册；《聖武親征録》爲卷55[③]。全目録已發表[④]。楊維楨序；内容與1927年商務印書館版大體相同[⑤]。藍格，單魚尾，白口；版心無數字、無題記。

流傳史：被列爲明代抄本。張宗祥繫之於萬曆時期（1572—1620），但我認爲可能更早，早於傅3本。賈敬顔記卷册只有校對者張元濟[⑥]印、涵芬樓印，涵芬樓是以張元濟爲主編的商務印書館的藏書樓[⑦]。這是1927年商務印書館

---

① 賈敬顔，《聖武親征録校本》（未刊稿本，乙未）I，《綴言》，3b頁；莫友芝著，傅增湘增補，傅熹年編，《藏園訂補郘亭知見傳本書目》，第2卷，10B/751頁；錢曾，《述古堂藏書目》，臺北：藝文印書館，1965重印，2/17b頁。不過，如饒宗頤所述，國家圖書館藏鈕本爲70册，而《述古堂藏書目》所記爲32册。如果二者爲一，那麽它應該重新裝訂過。見Jao Tsong-yi, "Un inédit du *Chouo-fou*", p. 93；饒宗頤，《〈説郛〉新考——明嘉靖吴江沈瀚鈔本〈説郛〉記略》，《饒宗頤史學論著選》，659頁。

②《中國古籍善本書目·叢部》，1.38b頁（1990年重印本76頁）；《中國古籍善本總目》，卷六，集部（下），叢部，1927頁；上海古籍出版社"説明"，載張宗祥《説郛校勘記》，載《説郛三種》，上海：上海古籍出版社，1988，1頁。《説郛》1927年版的《跋》，1a—b（《説郛三種》，1358c—d頁）不太準確，信息也不全面。亦見"中國古籍善本書目聯合導航系統"在綫書目，説郛一百卷[明陶宗儀編　明抄本]存五十二卷[九至十、十六至十九、二十三至三十、三十三至三十七、三十九至四十四、五十、五十二至五十三、五十五至六十一、六十三至六十六、七十至七十二、七十九至八十二、八十八至九十、九十二至九十四]
http://202.96.31.45/libAction.do?method=goToBaseDetailByNewgid&newgid=6193&class=kind
(accessed June 30, 2010)。

③《北京圖書館善本書目》，卷五，36b—37a頁；《北京圖書館古籍善本書目·子部》，1694頁；《中國古籍善本書目·叢部》，1.38a頁（1990年重印版75頁）；《中國古籍善本總目》，卷六，集部（下），叢部，1927頁。

④ 商務印書館編，張元濟序，《涵芬樓燼餘書録》，上海：商務印書館，1951，卷三，子，57b—63a頁。含全目録。

⑤ 抄本卷首只有卷1—8的目録，無作者名，無作者朝代。

⑥ 關於張元濟，見Manying Ip, *The Life and Times of Zhang Yuanji, 1867—1959*, Beijing: Commercial Press, 1985。

⑦ 賈敬顔，《聖武親征録校本》（未刊稿本，乙未）I，3b頁。

版所用的第三種抄本，被用來校對以傅3本爲底本的《聖武親征録》[①]。

6. 傅本：傅增湘(1872—1950)以三或四種殘抄本[②]匹配成一部近乎完整的《説郛》。現藏上海圖書館(nos. 786660—786719)。皆屬γ系统[③]；《聖武親征録》在卷55。傅本全目録已發表[④]。傅1本(卷1—25)爲黑格“叢書堂”紙，每半頁10行；傅2本(卷26—30及96—100)爲藍格“弘農楊氏”紙，每半頁11行；傅3本(卷31—67)與傅4本(卷68—70)爲“説郛”紙，每半頁13行。

流傳史：傅1本寫於吴寬(1435—1504)叢書堂紙上。傅2本年代不清楚，因我還没確定“弘農楊氏”代表哪一時代的書院[⑤]。傅3本卷62有一行注：“弘治十八年(1505)三月。”傅1本卷首有傅增湘“雙鑑樓”印。全書多見王體仁(字綬珊，1873—1938)印[⑥]、上海圖書館印。這是張宗祥1927年商務印書館版所用的第二種抄本。傅3本是其中《聖武親征録》的底本。

7. 汪本：現藏浙江圖書館(no. 7434)。γ系統。存41卷，26册；《聖武親征

---

① 此抄本與張宗祥跋中提到的“涵芬樓藏本”相同。張宗祥跋云：“一爲涵芬樓藏本，似係萬曆抄者，未缺各卷，每數卷前有目録，今之目録即自此本寫定者。”見《説郛》(1927)，跋，1a頁；《説郛三種》，1358c頁。從這個著録看涵芬樓本是完整的，不缺卷。然而，張宗祥的這個著録是誤導人的。一個更准確的著録載於《説郛三種》，言涵芬樓本是明抄本，殘91卷，與張本的卷數相同。見上海古籍出版社“説明”，載張宗祥《説郛校勘記》，載《説郛三種》，1頁。

② 對於是否存在一個獨立的傅4本，目録學者有不同的觀點。傅1、傅2、傅3的紙張與書法都明顯不同。但傅增湘又分出傅3(卷31—67)、傅4(卷68—70)二本，儘管二者非常相似，皆爲黑格紙，每半頁13行，版心印有“説郛”二字。見莫友芝著，傅增湘增補，傅熹年編，《藏園订補邵亭知見傳本書目》，第二卷，10B/751-52頁。而張宗祥並不分出傅3和傅4，將傅增湘本《説郛》看做三種抄本合成的。見《説郛》(1927)，跋，1a頁；《説郛三種》，1358c頁，及上海古籍出版社“説明”，載張宗祥“説郛校勘記”，載《説郛三種》，1頁。從卷67到68，顯然改爲另手抄寫，但是這不一定意味着它們出自不同的抄本。紙張的細微不同，與它們是相同紙張的不同印本也不矛盾。因此在這個問題上我傾向於張宗祥的觀點。

③ 張宗祥跋中云“凡墨筆所書卷數有與目録不符者”，但是這肯定只是説目録與趙本、張本及其他抄本内容有很小的差異。

④《中國古籍善本書目·叢部》，1.25a—38a(1990年重印版49—75頁)；《中國古籍善本總目》，卷六，集部(下)，叢部，1923—1927頁。

⑤ 党寶海先生提出，“弘農楊氏”可能是指某個楊姓藏書家或書商。具體待考。

⑥ 印文：“杭州王氏九峰舊廬藏書之章”。

録》在卷55[①]。全目録已發表[②]。含序及(或)目録的卷已佚。編排與1927年商務印書館版有許多不同。淺藍格,每半頁9行,每行34字。單魚尾,白口,全書版心皆有卷號、頁號。

流傳史:明代抄本。有康熙時人(1662—1722)汪文柏(字季青,號柯庭,安徽休宁人,占籍浙江桐鄉)印[③]。張宗祥1952年發現於浙江圖書館,將其與1927年商務印書館版對校,校勘記爲《説郛三種》編輯者收入附録[④]。

8. 滹本:現藏中國國家圖書館(no. A0485)[⑤]。δ系統。存55卷,17册;不含《聖武親征録》。目録、序皆不存,但一位晚近藏家在書皮的背面寫下了每册内容目録。部分内容列在表2中。藍格,每半頁13行,每行19—20字。白口,雙魚尾,版心下書"滹南書舍"。四邊單框。

流傳史:可能是1496年完成的郁文博本所據的一個範本。滹南書舍抄寫於其抄書紙上。後來的一位藏家用作工作本(a working copy),有很多校對符號(○和、),頁眉與行間有注[⑥]。這位藏家也在每册封面内頁加上了目録,顯示出他的抄本目録已失。傅增湘有評[⑦]。

9. 史本:現藏中國國家圖書館,題爲"《説郛》不分卷"(no. A01507)[⑧]。ε系統。12册,内容大約等於20卷。無卷號[⑨]。内容列在表4中。藍格,每半頁14行,每行皆22字。頁面佈局與ε系統另一抄本沈本相同。白口,四周單邊,單

---

①《浙江圖書館古籍善本書目》所著録者,肯定與據稱含45卷的抄本指的是同一抄本。後者見《中國古籍善本書目·叢部》,1.38b頁(1990年重印版76頁);及《中國古籍善本總目》,卷六,集部(下),叢部,1927頁。然而,現存卷的列表與浙江圖書館目録完全不合(見下)。

② 浙江圖書館古籍部編,《浙江圖書館古籍善本書目》,杭州:浙江教育出版社,2002,651—654頁。

③ 印文:"休寧汪季青家藏書籍"、"古香樓"。

④ 上海古籍出版社"説明",載張宗祥《説郛校勘記》,載《説郛三種》,1ff頁。

⑤《北京圖書館古籍善本書目·子部》,1694頁。參看《中國古籍善本書目·叢部》,1.38a頁(1990年重印版75頁);《中國古籍善本總目》,卷六,集部(下),叢部,1927頁。我在2009年7月對縮微膠捲做了粗略考察,2012年7月考察得更久。

⑥ 我只得見黑白膠捲,無法確定這些批註是否如我們所期盼的那樣書以朱筆。

⑦《藏園訂補郘亭知見傳本書目》,752頁(所列的第二個《説郛》)。

⑧《北京圖書館古籍善本書目·子部》,1695頁;《中國古籍善本書目·叢部》,1.38b頁(1990年重印本76頁);《中國古籍善本總目》,卷六,集部(下),叢部,1927頁。

⑨ 後來的一位圖書管理者在一些地方加上了卷號。《大業雜記》標爲卷57。但這不是數了史本的真正卷數,而是取自γ本的卷號。

魚尾，版心題“説郛”，無頁數[①]。

流傳史：明代抄本，優於嘉靖年間的沈本。有史夢蛟（乾隆時人）借樹山房印[②]。眉批有三種：1）校正，見於前五册；2）卷號，取自γ本，粘貼或以筆書寫；3）丁巳年曉鉦氏眉批，賈敬顔懷疑曉鉦爲錢大昕（字曉徵）、丁巳年爲嘉慶二年（1798）。中國國家圖書館於民國時得之[③]。

10. 沈本：現藏香港大學馮平山圖書館（cat. no. 善837/77-11）[④]。ε系統。全69卷，24册。卷60爲《聖武親征録》。饒宗頤曾爲著録，附有代表性的卷的内容[⑤]。無序、目録、卷號[⑥]。有陸樵跋四篇（見下）。白棉紙，黑格，每半頁14行，每行22字。頁面佈局（mise en page）與ε系統的另一抄本史本相同。版心三魚尾，有“沈”字題記。

流傳史：嘉靖抄本。據饒宗頤記，紙張與印章屬於沈瀚（字原約，吴江人，1535年進士）。後歸黄姬水（1509—1574）、陸樵，後者題跋云其得此書於己丑，可能是1589年[⑦]。晚近曾歸吴江陸雲祥（字嘉卿，1627年舉人）、盧址（1725—1794）抱經樓、南潯劉承幹（字貞一，號翰怡，1881—1963），後歸馮平山圖書館。

11. 臺本：現藏臺北“中央圖書館”（no. 000525628）。γ系統。全100卷，64册；卷55爲《聖武親征録》。全目録已發表[⑧]。有楊維楨序，卷頁署“都（郁之

---

① 我個人調查縮微膠捲；及《北京圖書館古籍善本書目·子部》，1695頁。

② 亦見賈敬顔，《聖武親征録校本》I，《綴言》，4a—b頁；《北京圖書館古籍善本書目·子部》，1695頁。我所知的史夢蛟，僅以刊印全祖望（1705—1755）《鮚埼亭全集》《清全謝山先生祖望年譜》聞名。

③ 圖書館印文：“國立北平圖書館所藏”。

④ 見馮平山圖書館在綫目録：http://bamboo.lib.hku.hk/fpslindex/full_list.asp?RID+721。

⑤ Jao Tsong-yi, “Un inédit du *Chouo-fou*”, pp. 87—104；饒宗頤，《〈説郛〉新考——明嘉靖吴江沈瀚鈔本〈説郛〉記略》，《饒宗頤史學論著選》，654—666頁；饒宗頤，《香港大學馮平山圖書館藏善本書録》，158—164頁。

⑥ 饒宗頤在他的法文文章的一條腳註中提到（“Un inédit du *Chouo-fou*”, p. 90, n.1），實際上沈本出現了四次卷號，但是數字與現今編次不一致。第20册有一卷標爲六，第21册有一卷標爲十五，第22册有一卷標爲四〇，第24册有一卷標爲四〇。因爲沈本總共69卷，所以看起來原來在後面的幾册被移動到了前面。相似的現象也見於史本。

⑦ 雖然饒宗頤没有提供更多關於陸樵的信息，但鑒於該抄本之成肯定在1535年之後，到乾隆年間爲盧址所得，己丑年只有1589年、1649年、1709年三個可能性。跋中提及了最近的版本是100卷本，而没有提及明末清初的120卷本，因此大概可以排除1649年、1709年，而1589年成爲唯一的可能。

⑧《“國立中央圖書館”善本書目》第2版，卷四，1445—1484頁，特别是1470頁。

訛)文博校正"[1]。内容與1927年張宗祥的100卷本、張本非常相似。每册有單獨的目録。藍格,每半頁11行,無魚尾,版心無題記。尺寸爲18.6 ×14.1釐米。

流傳史:僞造品,1926年以後。《聖武親征録》文本複製自傅3本,並與王國維1926年校注本對校過。這種對校,以及卷首加入郁(~都)文博,并删去卷97的永樂時代作品,這些可能都是爲了造成版本價值高的假象。

12. 涵稿本:現藏浙江圖書館(no. 7437)。γ系統。全100卷皆存,52册;《聖武親征録》爲卷55。全目録已發表[2]。這個抄本是張宗祥1927年商務印書館版的草稿,賈敬顔稱之爲涵芬樓本或涵本。序與内容與刻本一致。底本書以墨筆,校正批注書以朱筆,校正通常來自其他抄本,但有時出於張宗祥的判斷。因而,墨書的文本複製自張宗祥所用的諸抄本,即現存的傅本、張本、孫本以及今佚的京本。因此,儘管多數卷僅僅有益於理解張宗祥的編輯過程,但那些以今佚的京本爲底本的卷則是京本僅存的複製品。

今不知所蹤之抄本(皆爲γ系統抄本)

1. 京本:張宗祥1927年版所用的一個抄本。(不可與傅—京本混淆,後者賈敬顔稱爲京本。)張宗祥述此抄本存京師圖書館:

> 一爲京師圖書館殘卷(第三、第四、第二十三至第三十二)。無年號。白緜紙。書極高大。似隆萬間寫本。[3]

京師圖書館藏品爲中國國家圖書館所繼承,所以推測此抄本應該仍然存世。然而據我所知並没有任何目録著録之。如果張宗祥確實使用此抄本作爲他的卷3、4、23—32的底本,那麽涵稿的這些卷應該就是大概準確地複製自京本。更深入的譜系法分析,大概可以確定這個抄本在譜系中的位置。

2. 涉本:王國維述之,萬曆抄本,歸武進陶湘(字蘭泉,號涉園,1870—1940)。王國維訪陶湘於天津,借之以校對其《聖武親征録》[4]。賈敬顔也提及

---

① 見昌彼得《説郛考》,圖一。

②《浙江圖書館古籍善本書目》,670—680頁。

③《説郛》(1927),跋,1a頁;《説郛三種》,1358c頁。

④ 王國維,《聖武親征録》,載《蒙古史料四種》,臺北:正中書局,1962,1b (2)頁。

這部涉園本或稱涉本,但没有直接使用,他使用了1901年日本重印的何秋濤校、王國維注《聖武親征録》,藏於中國國家圖書館[①]。王國維、賈敬顔都没太用這個版本,因爲它與傅3本基本相同。確實,我對《聖武親征録》文本的對校分析顯示這可能是個與傅3本相同的複製抄本(*codex descriptus*)。既然王國維强調了它與傅本的相似性,大概可以認爲它是γ系統的文本。

3. 傅—京本:賈敬顔述此抄本爲明代抄本,寫於"京師圖書館鈔"紙上,故名之。因爲京師圖書館只在1909—1928年存在,所以賈敬顔的意思肯定是,它是明代抄本的現代複製本。賈敬顔稱此抄本現藏中國國家圖書館,但它作爲一個20世紀抄本顯然没有被收進國家圖書館善本書目[②]。我的譜系法研究顯示,這個《聖武親征録》文本複製自傅3本,並有一些校正,其中一些校正得自當時最新出的《聖武親征録》版本——何秋濤校本。找到這個抄本有助於理解張宗祥的《説郛》研究,但是對於《説郛》抄本研究而言並不重要。

4. 粤本:甲午年(1951)五月,張宗祥以廣州粤雅堂印書社抄本與其1927年版校對,後又以汪本校對。這兩次校勘的結果被《説郛三種》編輯者合併編爲《校勘記》,但是編輯者未能區分與粤雅堂本校勘之記、與汪本校勘之記。因此,這個《校勘記》中有來自兩個抄本的異文,以及張宗祥的校記。據我所知,這個粤雅堂本迄今還没有找到。不過,既然汪本存世,以汪本與《説郛三種》的《校勘記》做比較,就能排除汪本的異文,剩下的就是粤雅堂本的異文,這可以用於尋找這個抄本。(也可能粤本就寫在粤雅堂紙上,這樣找它就更簡單了。)《校勘記》包含卷8、19、93,這些卷不見於存世汪本,至少從已刊佈的汪本目録來看是這樣的。因此那些校勘記可能就構成了粤本。

表格

表1 《説郛》中北方、海外、邊疆主題作品的增删

α本= 1361年毛本;γ本= 趙本、鈕本、張本、臺北、1927年商務印書館版;ζ本= 明末刻本(京都東方文化研究所藏本以及《説郛三種》重印本)

① 賈敬顔,《聖武親征録校本》I,《綴言》,5a頁。中國國家圖書館善本書目録中没有列這部書,大概是因爲王國維批注的本子不是1894年版,而是1901年日本重印版。

② 賈敬顔,《聖武親征録校本》I,4a頁,5b頁。

主題	作者與時代	作品名	α	γ	ς
契丹遼	宋闕名	使遼録	48	3	—
	宋武珪	燕北雜記	40	4	50
	宋楊伯喦	臆東(~乘)	9	21	11
	宋王易	重編燕北録	—	38	56
	宋葉隆禮	遼志(節本)	—	86	55
	五代胡嶠	陷虜記	—	—	56
女真金	宋洪皓(~邁)	松漠紀聞	29	8	55
	宋文惟簡	虜廷事實	3	8	55
	宋闕名	北風揚沙録	49	25	55
	宋程大昌	北邊備對	—	52	56
	宋周煇	北轅録	—	54	56
	宋宇文懋昭	金國志(節本)	—	86	55
	宋石茂良	避戎夜(~嘉)話	—	—	37
蒙元	宋孟(當作趙)珙	蒙韃備録	—	54	56
	元闕名	聖武親征録	—	55	—
	元劉郁	西使記	—	—	56
高麗	宋孫穆	雞林類事	31	7	55
	宋方鳳	夷俗考	—	—	55
	宋松兢	使高麗録	—	—	56
越南	元徐明善	安南行記	—	51	56
柬埔寨	元周達觀	真臘風土記	—	39	62
緬甸	唐闕名	驃國樂頌	—	67	100
雲南	元李京	雲南志略	—	36	62
遼東	元戚輔之	遼東志略	—	97	62
青海	宋李遠	青塘録	—	35	—
回鶻	王延德	高昌行紀	—	—	56

材料來源：徐三見，《汲古阁藏明抄六十卷本〈说郛〉考述》，《东南文化》1994年第6期，118—127頁；中國國家圖書館，nos. 2408，3907；商務印書館編，張元濟序，《涵芬樓燼餘書録》，上海：商務印書館，1951，卷三，子，57b—63a頁；《"國立中央圖書館"善本書目》第2版，卷四，1445—1484頁；昌彼得，《説郛考》，第2版，臺北：文史哲出版社，1979，43—405頁，483—506頁；《説郛三種》，上海：上海古籍出版社，1988，10卷；《東洋文化學院京都研究所漢籍目録》，京都：東洋文化學院京都研究所，1938，324—347頁。

表2 《説郛》滹本與標準γ本之比較

滹本卷數	γ本中相應的卷數	所收作品
6	3	談壘(第二部分)，古杭夢游録
7	4 前半	墨娥漫録(第一部分，至仇池筆記)
8	4 後半	墨娥漫録(第二部分，至封氏聞見記)
9	5 前半	鶴林玉露
10	5 後半	傳載
11	6	讀子隨識
15	8 前半	玉澗雜書
16	8 後半	捫蝨新話
21	11	玉泉子真録
22	12 前半	悦生隨抄
23	14 末 12 後半	博異志 洞天清録集
24	13	書鑒
25	14	就日録
26	15	因話録
27	16 前半	三器圖義
28	16 後半	雲林石譜，宣和石譜
29	17 後半	愛日齋叢鈔
30	18 前半	坦齋筆衡
31	18 後半	碧雞漫志
32	19 前半	打馬圖經

滹本卷數	γ本中相應的卷數	所收作品
33	19 後半	甘澤謡
34	20 中	儒林公議
35	20 末	植跋簡談
36	21 末	昨夢録
37	22 後半	山家清供
38	23 前半	賓退録
39	23-24	諧史, 麈史, 歸田録, 孔氏雜說, 湘山野録, 逸更詠 [訛]
40	24 後半	墨客揮犀, 肯綮録
41	75, 25	士林紀實, 卓異記, 集異記, 桐譜
42	26	宣政雜録, 洛陽名園記
64	39 中	陶朱新録,真蠟風土記
65	39 末, 40 首、末	投轄録, 南窗紀談, 三楚新録,野說, 先公談録
66	41	宣室志, 驂鸞録, 攬轡録, 曲洧舊聞
67	43, 45	宣靖妖化録, 錢氏私誌
68	40 中	慎子
69	44	靖康朝野僉言
70	84	錢譜
71	74 首、末	褚氏遺書, 大事記, 白虎通德論, 辨惑論
72	74 中	大中遺事
73	47	公孫龍子
74	48	聱隅子歔欷瑣微論
75	50	識遺
76	51	豫章古今記, 安南行記
77	52	北邊備對

續表

漁本卷數	γ本中相應的卷數	所收作品
78	53 前半	鉤玄
79	53 後半	四朝聞見雜録
80	97	金山志, 遼東志, 稽古定制, 勸善録, 夷堅志, 神僧傳, 效顰集
88	58	江表志
89	60	品茶要録
90	59 前半	史記注語(第一部分)
91	59 後半	史記注語(第二部分)

表3 《説郛》沈本與毛本、γ系統抄本之比較

沈本中的作品		毛本	γ系統抄本
學道玄真經	第一册	—	54
感應經		16	9
養魚經		15	15
相鶴經		15	15
相具(貝)經		15	15
土牛經		15	15
打馬圖經		16	19
酒經		—	44
讀北山酒經		—	44
醉鄉日月		—	58
品茶要録	1卷	—	60
宣和北苑貢茶録		—	60
北苑別録		—	60
大觀茶論		—	52
墨娥漫録	1卷	40	4
風土記……		40	4
仇池筆記		—	4

續表

沈本中的作品		毛本	γ系統抄本
(128 entries) 諸子隨識	第八冊 卷?	35	6
文子……		35	6
尹文子……		35	6
淮南子……		35	6
論衡		—	100
諸傳摘玄	第九冊 卷?	36	7
高僧傳		36	7
無名公傳		—	73
蟹略	末卷(第幾號?)	—	36
諸夷風俗		—	—
真臘風土記		—	39

材料來源:饒宗頤,《〈説郛〉新考——明嘉靖吴江沈瀚鈔本〈説郛〉記略》,《饒宗頤史學論著選》,上海:上海古籍出版社,1993,661頁;徐三見,《汲古阁藏明抄六十卷本〈说郛〉考述》,《东南文化》1994年第6期,118—127頁;昌彼得,《説郛考》,第2版,臺北:文史哲出版社,1979,43—405頁,483—506頁。

表4 《説郛》史本與γ系統抄本内容之比較

册	書目	γ系統中的卷數
I.	傳載	5
	藏一話腴	5
	墨客揮犀	24
	續墨客揮犀	24
	藝圃折中	31
II	讀子隨識	6
	鬼谷子三卷	71
	亢倉子	71
	鬼谷子五卷	71
III	迷樓記	32

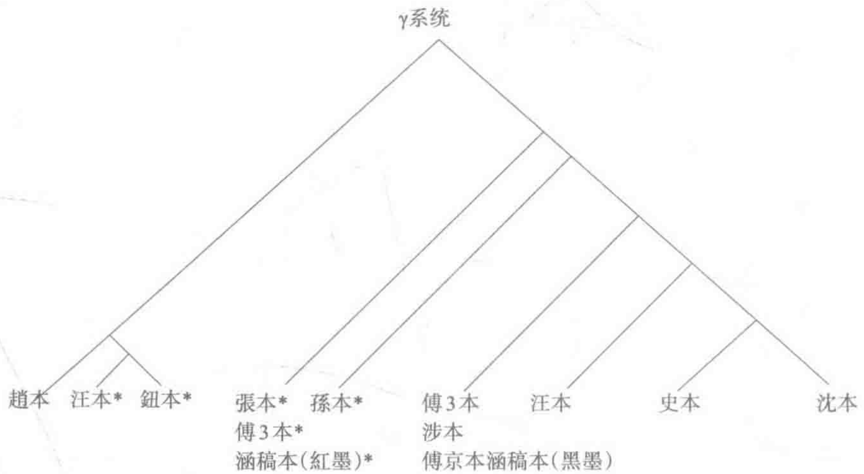
續表

册	書目	γ系統中的卷數
	教坊記	12
	卓異記	25
	集異記	25
IV	……柭印斗秤	?
	趨朝事類	34
	麟臺故事	34
	北邊備對	52
V	省心詮要	35
	甘澤謠	19
	鐵圍山叢談	19
	韋居聽輿	21
	白獺髓	25
	三水小牘	33
	羣居解頤	31
	鉤玄	53
	稽古定制	97
VI	遼志	86
	遼東志略	97
	金國志	86
	雲南志略	36
VII	煬帝開河記	44
	……	
VIII	墨子	46
	子華子	46
	曾子	46
	尹文子	46
	孔叢子	46
IX	……萬機論	?
	素書	90
	聱隅子歔欷瑣微論	48

續表

册	書目	γ系統中的卷數
	韓非子	47
X	北轅録	54
	蒙韃備録	54
	虜庭事實	8
	溪蠻叢笑	5
XI	……長城記	?
	聖武親征録	55
XII	大業雜記	57
	嶺表録異記	34
	海山記	32

《説郛》版本譜系圖



*表示用以校勘某一底本的參校本。

馬可·波羅與蒙古帝國的牌符

党寶海

一

馬可·波羅在他的行記中對蒙古帝國、尤其是元朝的牌符制度做了詳細介紹。他提到，在平定乃顏之亂後，忽必烈對戰爭中立功的將領進行封賞："他把百夫長提升爲千夫長，把原來的千夫長提升爲萬夫長。"此處的百夫長、千夫長、萬夫長對應的是元代漢文文獻中的百户、千户、萬户。忽必烈賜給這些立功將領豐厚的禮物，包括黄金和白銀的器具、華美的珍寶，以及"表示權力的長官牌符，上面帶有權威的命令(with orders of authority)"。馬可·波羅指出，這些牌符分成不同等級，質地、重量、圖案均有差異："代表權力的牌符是這樣分類的：指揮一百人的持有銀牌；指揮一千人的，持有金牌，實際上是銀鍍金(a tablet of gold, or really of silver gilt)。指揮一萬人的可持带有獅頭的金牌(a tablet of gold with a lion's head)。"這些牌符的重量分别是："指揮百人、千人的，他們的每面牌符重120saggi；上刻獅頭、擁有者指揮萬人的，重220saggi。"馬可·波羅談及，在所有這些牌子上寫有一道命令，内容是："依靠偉大天神和祂賦予我們帝王巨大恩惠的力量，大汗的名字是神聖的，所有那些不遵從他的人會被處死和毀滅。(By the power and strength of the great God and of the great grace which he has given to our emperor, blest be the name of

作者單位：北京大學歷史學系

the great Kaan, and may all those who shall not obey him be slain and destroyed.)"馬可·波羅注意到,與牌符配合使用的還有委任文書。"所有持有這些牌符的人,還有寫在紙上的委任狀,上面寫着他們指揮和統治權限之内必須做和能夠做的全部事情。"

馬可·波羅説,最高等級的牌符屬於那些具有最高軍事指揮權的官員:"擁有更大的十萬人指揮許可權的人,或者作爲某些省份大軍統帥的顯貴,這些人擁有重300saggi的金牌。牌符上面有文字,其内容和我上面講述的那些相同。在文字的下方是獅子,在獅子上方的另一邊是日、月圖案。同樣,除了牌子,他們有大汗給予的委任狀,具有很大權威和權力,正如高貴牌符所顯示的那樣。"馬可·波羅告訴我們,這些具有最高等級牌符的官員,在出行儀仗上明顯高於其他官員:"根據一道命令,持有這些重要牌符的人,當他們在公共場合騎行時,他必定攜带一頂被稱作'傘蓋'的金制遮蓋,傘蓋置於一根支杆上,在他頭上撑着,是巨大權威和他們所擁有的權力的象徵。每次當他坐在主廳時,他必定坐在一把銀椅上。"

除了這些表示職權的牌符,馬可·波羅還提到上述最高級軍官持有另一種特殊的牌符:"對於這樣一些大官會給予一面海青牌(gerfalcon tablet)。他[此處指忽必烈——譯者]把這樣的牌符給予那些像他自己一樣享有充分權威的非常顯赫的貴族。因爲它具有這樣的權力,當持有牌符的人打算派出使者或其他人時,他給他[此處指使者——譯者]這樣一面牌符,稱爲海青牌(such a tablet, namely of a gerfalcon),如果需要,他可以取走任何人的一切馬匹,無論他們到哪裏,都可以隨心所欲地取走,他可以把臣屬於大汗的任何顯赫王子的整支軍隊做爲他的衛隊,從一個地方带到另一個地方。他可以取走諸王的馬匹,如果他願意,他可以取走大汗的馬匹。我已經對你講到諸王的馬匹,因此,你應知道,他可以從所有地位較低的人那裏獲取[馬匹]。這樣,對於那些持有上述牌符的人而言,他應該被遵從的一切都以很好的方式做了規定。如果任何人膽敢不遵從那些持牌符者的任何意願和指令,他就必定會被當做反對大汗的反叛者而被處死。"[1]

---

① *Marco Polo: the Description of the World*, trans. & ed. by A. C. Moule & Paul Pelliot, London, 1938; New York: AMS Press INC. reprinted, 1976, § 81, pp. 203—204.

馬可·波羅關於元朝牌符的介紹,久爲學界所熟知。特别是Henry Yule在他的譯注本《馬可·波羅行記》中做了細緻的考釋[①]。近代以來,隨着研究的深入和文物資料的增加,我們對蒙古帝國,特别是元朝的牌符制度有了更多認識。結合這些新的資料和學術成果,本文擬對馬可·波羅所述蒙古牌符狀況做一些補充性的探討。

二

首先看元朝。元朝的牌符可以分爲三大類:職官牌(更具體言之,應稱爲軍官職官牌)、乘驛牌、夜禁牌[②]。馬可·波羅明確提到了前兩類牌符。

根據品級的高低,元朝分别給予武官不同形制的牌符。編寫於元文宗時期的政書《經世大典》記載:

> 典軍之官,視軍數爲名,設萬户、千户。……萬户、千户、百户分上、中、下。萬户佩金虎符,符趺爲伏虎形,首爲明珠,而有三珠、二珠、一珠之别。千户金符,百户銀符。[③]

牌符對應武官的官品,三品官佩虎符,四品、五品官佩金牌,六品、七品官佩銀牌[④]。只有萬户符牌有伏虎圖案[⑤],千户、百户所佩金符、銀符,都是素面牌,没有紋飾。早在成吉思汗時期,大蒙古國就向官員發放符牌[⑥]。當時的符牌可

---

① *The Book of Ser Marco Polo the Venetian, concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, trans. & ed. by Henry Yule, 3rd edition, London, 1903, Book II, chap. VII, pp. 350—356.

② 詳見蔡美彪,《元代圓牌兩種之考釋》,《歷史研究》1980年第4期,124—132頁;党寶海,《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》,《歐亞學刊》第4輯(2004年),183—203頁;蔡美彪,《葉尼塞州蒙古長牌再釋》,《中華文史論叢》2008年第2期(總第90輯),1—26頁。

③ 蘇天爵編,《元文類》卷四一《經世大典序録·政典·軍制》,《四部叢刊初編》影印元至正二年刻本,58—59葉。

④ 據《元典章》卷九《吏部三》"軍官·定奪軍官品級",陳高華等點校,中華書局、天津古籍出版社,2011,286—287頁。

⑤ 製作三珠、二珠、一珠虎符當始於至元二十一年(1284)。見《元史》卷一三《世祖紀十》"至元二十一年三月壬戌,更定虎符",北京:中華書局,1976年點校本,265頁。

⑥ 上引党寶海,《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》,190頁;蔡美彪,《葉尼塞州蒙古長牌再釋》,4—8頁;G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Band I, Wiesbaden, 1963, s. 239, "Paiza".

分爲虎頭金牌、平金牌、平銀牌三種,“牌上鐫回回字,亦不出於‘長生天底氣力’等語爾。”[①]所謂平金牌、平銀牌,就是没有紋飾的牌符。虎頭金牌,蒙古語名稱爲“bars terigütü altan gerege”,和漢語完全對應[②]。虎頭金牌即金虎符,紋飾的主體爲虎頭圖案。

蒙元牌符上都刻寫或鑲嵌文字。在頒行國字(即八思巴字)之前[③],元朝職官牌上文字爲畏兀體蒙古文,從至元十五年(1278)開始改用八思巴字[④]。

馬可·波羅1275年來華,1291年和父親、叔叔離開中國。在他留居中國的絕大部分時間裏,元朝軍官佩戴的都是帶有“國字”的牌符。

馬可·波羅提到,元朝軍官主要分爲萬户、千户、百户三級,他們使用的牌符具有共性和差異。其共性特徵是:(一)牌符上的文字都是一致的,内容爲:“依靠偉大天神(the great God)和祂賦予我們帝王巨大恩惠的力量,大汗的名字是神聖的,所有那些不遵從他的人會被處死和毁滅。”[⑤]英文中的the great God指的應是蒙古人的至上神——長生天;(二)牌符和相應政府文書配合使用才構成完整的官員委任憑證。另一方面,不同等級的牌符在質地、重量、樣式和權力上都有差異。

馬可·波羅的以上記述與元朝的實際情況基本相符。

19世紀以來,有多面元朝職官牌實物被發現,既有銀質,也有金質,但兩類牌符上面的八思巴字完全相同,蒙古文轉寫形式爲:“1.möŋke 2. teŋri-yin k:üčün-dür 3. qa’a:n nere qutuqtayi 4. boltuqayi. ken ülü bü- 5. širegü aldaqu

---

① 徐霆,《〈黑韃事略〉疏》,王國維校注,收入《王國維遺書》,上海古籍書店1983年影印本,第13册,14—15頁。所謂“回回字”即畏兀體蒙文,漢人不通蒙文,常有此誤。

② Francis W. Cleaves, “The Sino-Mongolian inscription of 1335 in memory of Chang Ying-Jui”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.13 (1950), No. 1/2, p.75, line 35. 另見 Francis W. Cleaves, “Darura and Gerege”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol.16(1953), No. 1/2, p.256.

③ 八思巴字是元世祖忽必烈命國師、西藏喇嘛八思巴根據藏文創制的文字,從至元六年(1269)開始正式使用,“(至元六年)二月己丑,詔以新制蒙古字頒行天下”,用來譯寫元朝政府的各種公文。見《元史》卷六《世祖紀三》,121頁。

④ 至元十五年(1278)七月,“詔虎符舊用畏吾字,今易以國字。”《元史》卷十《世祖紀七》,203頁。

⑤ Yule本英譯文爲:By the strength of the great God, and of the great grace which He hath accorded to our Emperor, may the name of the Kaan be blessed; and let all such as will not obey him be slain and be destroyed.見 *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*, op cit., Book II, chap. VII, p.351.

ükügü."[1]漢意爲:"依靠長生天的氣力,祈願可汗名號具有福分。誰若不信從,將獲罪並死亡。"[2]蒙古學家鮑培(Poppe)、克魯格爾(Krueger)的英譯爲:"By the strength of eternal Heaven. Let the name of the emperor be sacred. He who has no respect shall be guilty and die."[3]通過比較可知,馬可·波羅關於牌符文字的敘述可以和牌符實物上的八思巴字蒙古文大體對應。

有的研究者注意到馬可·波羅在行記中對中國內地與邊疆地區一些事物的稱呼使用了波斯語詞彙,進而懷疑他是否到過中國[4]。事實上,書中還有數量可觀的蒙古語詞彙。伯希和(P. Pelliot)在《馬可·波羅注釋》(*Notes on Marco Polo*)中收集了散見於《馬可·波羅行記》的很多蒙古語詞彙,做了深入的考辨,對我們瞭解馬可·波羅的蒙古語水平很有參考意義。限於本文的主題和篇幅,不能一一列舉,僅在此提請讀者關注。上述牌符上的文字,是《馬可·波羅行記》中記録的完整蒙古語句子的譯文,與牌符實物上的蒙文基本契合。馬可·波羅能複述得如此準確,表明他對蒙古語有相當程度的瞭解。須知,在1846年第一面八思巴字職官牌在西伯利亞發現之前,對元朝職官牌上文字的記述,僅見於《馬可·波羅行記》。蒙古帝國時代的傳世文獻,包括漢文、波斯文、蒙古文,都没有直接記録上述牌符文字的語句。在牌符實物發現一百五十年之後,中國學者在元代漢文史料中找到了相近的文句,即"上天眷命,錫皇帝之徽名"、"若不聽從之人,亦斷按答奚罪戾,仍處死"[5]。這兩句話出現於窩闊台汗的詔書,"上天眷命,錫皇帝之徽名"見於詔書的開頭,"若不聽從之

---

① 見呼格吉勒圖、薩如拉編著,《八思巴字蒙古語文獻彙編》,呼和浩特:内蒙古教育出版社,2004,458—460頁;又見D. Tumurtogoo, *Mongolian Monuments in 'Phags-pa Script : Introduction, Transliteration, Transcription and Bibliography*, Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica, 2010, p.125. 此處用Tumurtogoo的轉寫。

② 多位學者曾對牌上文字做過釋讀,此處主要參考齊木德道爾吉,《西南大學歷史博物館藏元代蒙古語八思巴文牌符釋讀及其他》,《中央民族大學學報》2008年第6期,63頁。

③ Nicholas Poppe, *The Mongolian monuments in hP'ags-pa script*, trans. by John R. Krueger, Wiesbaden, 1957, p.58.

④ Herbert Franke, "Sino-Western Contact under the Mongol Empire", *Journal of the Royal Asiatic Society* (Hongkong Branch), vol.6 (1966), p. 54.該文影印本後收入同作者 *China under Mongol Rule*, Aldershot: Variorum, 1994。

⑤ 上引蔡美彪,《葉尼塞州蒙古長牌再釋》,17—18頁。《經世大典》"站赤一"元太宗皇帝元年十一月制書,收入《永樂大典》卷一九四一六,北京:中華書局,1986年影印本,7192頁上欄。

人，亦斷按答奚罪戾，仍處死”則在詔書的後部，兩個句子不在一處，不構成獨立完整的表達，更非寫於大蒙古國的牌符之上。馬可·波羅準確説出元朝牌符上蒙古文句的内容，是他蒙古語能力的明證。

馬可·波羅注意到不同等級軍官持有的牌符在質地、重量、圖案等方面有明顯差異。上引元朝關於軍官牌符的具體規定，已經證明了他的説法。

傳世的牌符實物與文獻的記載相同。百户使用的銀牌發現較多，共有四面。千户使用的平金牌發現了一面①。另據報導，在河北承德圍場縣又發現一面平金牌②。萬户使用的虎符迄今尚未發現實物，但萬户用虎符的記載大量見於元代文獻。金、銀牌符實物體現了馬可·波羅所講的牌符特徵，兩種牌符的長度、寬度、厚度基本一致，但因質地不同，重量有差異。在圖案方面，馬可·波羅没有提到百户、千户牌符有紋飾。在這兩種牌符實物上，除了八思巴字外，的確没有紋飾。銀牌的重量，我們尚未查到資料，金牌實際上是金銀合金，重量爲348克。馬可·波羅提到没有紋飾的銀牌、金牌（實爲鍍金牌）重120saggi。據學者推算，1saggi約合4.19克③。按照馬可·波羅的資料，金牌、銀牌約爲503克。現有金牌實物的重量不及此數。馬可·波羅所説的獅頭金牌實際是指虎頭金牌，他在行記中常把老虎稱爲獅子，這是由於他沿用了波斯語用詞習慣。在13—14世紀的波斯語中，shīr既可以指獅子，也可指老虎④。馬可·波羅説，虎頭金牌的重量爲220saggi，約合922克，最高級虎頭金牌的重量300saggi約爲1257克。考慮到《馬可·波羅行記》中的數字多有誇大的特點，以上數字還没有偏離事實太遠。

馬可·波羅提到最高等級的職官牌：“凡十萬軍的統帥，或一支大軍的總指揮官可獲得一枚重300saggi的金牌，除掉上述的文字外，底邊刻有一隻獅子和日月的圖形。”這種職官牌可能是指元代文獻中記載的上萬户三珠虎符。

---

① 包祥，《新近在内蒙古發現的元代八思巴字蒙古語金質聖牌》，《内蒙古大學學報》2000年4期。

② 照那斯圖，《釋蒙元時期長方形聖旨牌文字》，《民族研究》2007年4期，65—66頁。

③ Hans Ulrich Vogel, *Marco Polo Was in China, New Evidence from Currencies, Salts and Revenues*, Leiden: Brill, 2013, pp.489—490.

④ 見邵循正，《語言與歷史——附論〈馬可·波羅遊記〉的史料價值》，《元史論叢》第一輯（1982），216頁；志費尼，《世界征服者史》，何高濟據John Boyle英譯本漢譯，呼和浩特：内蒙古人民出版社，1981，上册，306—307頁注釋30。

由於現在發現的職官牌都是没有紋飾的千户、百户牌,我們無從知曉日、月、老虎圖案的樣式。而金帳汗國的牌符實物則具有這些圖案[①]。元朝的虎符或許與此類似。在俄羅斯、烏克蘭等地發現了四面金帳汗國銀質長牌。其中阿卜杜拉汗(Abd Ullah,1362—1370)時期的一面長牌上刻有虎頭紋,可能是金帳汗國的虎頭牌。不過,它並非金質,而是銀質鍍金,虎頭紋飾比較抽象,與常見的元代伏虎紋樣差别較大[②]。總體看來,金帳汗國牌符上的各種圖案仍保留着東方特色。通過金帳汗國的牌符,我們可領略到大蒙古國和元朝虎頭牌的某些特點。

蒙古伊利汗國也向官員發放虎頭牌,但迄今未發現實物[③]。

不同等級的牌符,意味着官員職位高低不同,享受的待遇也不同。馬可·波羅注意到,擁有最高級别牌符的官員,不但權力大,而且可享受特殊的儀仗——出行時可以撑用傘蓋。高官出行用傘,是漢地歷史悠久的一項官方禮儀。這一做法被入主中原的蒙古統治者所繼承。元世祖時期,曾賞賜有功的弘吉剌部貴族帖木兒白傘蓋[④]。在元代蒙古語中,"傘"的對應詞彙是"速古兒(šükür)"。在皇帝身邊的近侍人員中,有一類人員被稱爲速古兒赤,負責"掌内府尚供衣服"[⑤]。

馬可·波羅所説高級武官出行可以張列傘蓋的制度,也見於蒙古伊利汗國[⑥]。根據敘利亞文《列班·掃馬(Rabban Sawma)和雅巴拉哈三世(Yahbh-Allaha III)傳》,阿八哈、乞合都、合贊等伊利汗先後賜給聶斯脱利派基督教首領雅巴拉哈三世多面傘蓋做爲禮物。傳記中提到了這種傘的蒙古語

① 參見上引党寶海,《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》,183—186、199—200頁。

② 參見上引党寶海,《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》,183、199頁。

③ 參見 G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Band I, op cit., s. 239, "Paiza"。該書此節239—241頁收集了關於蒙古牌符的豐富資料,值得關注。

④《元史》卷一一八《特薛禪傳附帖木兒傳》。

⑤《元史》卷九九《兵志二》"宿衛";又見《元史》卷八〇《輿服志三》。

⑥ 參閲 G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Band I, op cit., ss. 357—358, "šükürčī"。現代蒙古語讀音爲sixür,詳見内蒙古大學蒙古學研究院蒙古語文研究所編,《蒙漢詞典》(增訂本),呼和浩特:内蒙古大學出版社,1999,911頁。

名稱“sûkôr/ sûkûr”,與《元史》等漢文史料中的“速古爾”是同一詞彙[①]。我們甚至可以看到,在伊利汗國時期的書籍插圖中,有官員張傘出行的珍貴畫面[②]。

牌符只是元朝任命武官的憑據之一。除此之外,還必須頒發宣、敕。一般五品以上授宣,五品以下授敕。類似的任官文書我們不但可以找到宣敕的碑刻和抄本,還能見到元朝的實物。有代表性的抄本是韓國首爾《平昌李氏啓仁君茌子洞派譜》中抄録的高麗國萬户府萬户李達漢授官宣命。全文用八思巴字書寫漢語,文字主要内容爲:“李達漢可承襲父職,就带元降虎符,授武德將軍、高麗國萬户府萬户。”[③]據筆者所知,任命萬户軍官的聖旨實物有一件存世,用八思巴字書寫蒙古語,是泰定帝也孫帖木兒任命斡節兒堅贊爲朵甘思宣慰司亦思麻兒甘軍民萬户府萬户的委任狀,其中特别提到,賜給亦思麻兒甘軍民萬户府萬户斡節兒堅贊“大牌(yeke kere’e)、聖旨(jarliγ)和印章(tamγa)”。此處的大牌(yeke kere’e)指的就是萬户的金虎符[④]。

牌符與詔敕結合做爲任官憑證的做法,並非僅限於元朝。在詳細記録蒙古伊利汗國史事的《史集》中,幾乎所有提到牌符的地方,都必定有詔敕與它聯用[⑤]。這些情況説明,馬可·波羅所述牌符、文書配合使用的現象,符合史實。

---

① *The Monks of Kûblâi Khân, Emperor of China*, trans. by E. A. Wallis Budge, London: Religious Tract Society, 1928, pp.155, 207, 240. 該書有朱炳旭漢譯本,書名爲《拉班·掃馬和馬克西行記》,鄭州:大象出版社,2009,相關内容見20、47、64頁。

② *Dschingis Khan und seine Erben: Das Weltreich der Mongolen*, München, 2005, s.269,也有伊利汗國時代的插圖表現了没有展開的傘蓋,見該書258、263頁。該書承德國考古學家魏沙彬博士(Dr. Sabine Werner)惠贈,謹致謝忱!

③ 見金芳漢,《八思巴字新資料》,首爾大學文理學院東亞文化研究所編《東亞文化》第10輯(1971);包祥,《漢城發現的八思巴字文獻》,《内蒙古大學學報》1994年2期;照那斯圖,《關於元統二年正月八思巴字聖旨抄件漢譯中的若干問題》,《内蒙古大學學報》1995年3期。對八思巴字宣命的釋文,以照那斯圖論文最優。

④ 照那斯圖,《八思巴字蒙古語龍年聖旨》,《民族語文》1996年第4期,47—48頁。

⑤ G. Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Band I, op cit., s. 238, “Paiza”。伊利汗國蒙古文官文書參見Francis W. Cleaves, “Darura and Gerege”, op cit., pp.255—256。

三

馬可·波羅提到的第二類牌符是乘驛牌。元朝最高等級的乘驛證件是金、銀字圓牌。元朝官書《經世大典·站赤一》記載：

> 站赤者，國朝驛傳之譯名也。……其應給驛者皆以璽書，而軍務大事之急者，又以金字圓符爲信，銀字者次之。其符信皆天府掌之，其出給在外者，皆國人之爲官長者主之。[①]

中央政府處理緊急軍務時，使用金字圓符。諸王、公主、駙馬因緊急軍務而遣使時，可用銀字圓符。不過，金、銀字圓符的使用權限並非如此有限。從《元史》的多處記載可以看出，各地政府機構如行省、宣慰司、萬户府，也掌握着一定數量的銀字圓符，可在處理緊急事務時使用[②]。持有乘驛圓牌的使者可以享受各種特權，如超出常規使用驛馬，享受良好的食宿等。若事務緊急，還可以不按照驛道行進，而是選取捷徑，無償徵用沿途百姓的馬匹，索要飲食和住房。

在八思巴字金、銀圓牌投入使用之前，蒙古帝國使用的乘驛牌稱作海青牌[③]。"海青"又稱"海東青"，是一種産於黑龍江下游和附近海島的矛隼，性格兇猛，飛行迅疾，擅長捕捉大雁、天鵝等大型鳥類。由於海青的飛行速度很快，蒙古把行進速度最快的使者稱爲"海青使"，而他們持有的乘驛牌符則稱爲"海青牌"。隨着八思巴字的頒行，海青牌很快被八思巴字牌所代替。據《元典章》卷二九《禮部二·改換海青牌面》：

> 至元七年閏十一月，中書兵刑部承奉中書省劄付，准都省諮該：今有

---

① 收入上引《永樂大典》卷一九四一六，7191頁下欄。據《元史》卷一〇三《刑法志二》："諸朝廷軍情大事，奉旨遣使者，佩以金字圓符給驛，其餘小事，止用御寶聖旨。諸王公主駙馬亦爲軍情急務遣使者，佩以銀字圓符給驛，其餘止用御寶聖旨。"上引《元史》，2629—2630頁。上引蘇天爵編《元文類》卷四一《經世大典序録·政典·驛傳》記載："使者銜密命以出，或急遽不能待有司文移，則典瑞院逕自御前出金字圓符付之，即佩以行，次有銀字者；以常事遣，則省部給御寶聖旨；水行者給船劄，此其符節。"見上引《四部叢刊初編》本，60—61葉。

② 上引党寶海，《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》，188頁。

③ 上引党寶海，《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》，188頁、197頁注釋30。

和魯火孫文字譯該：欽奉聖旨，海青牌底罷了那海青者，海青牌替頭裏蒙古字寫了呵，教行者。……移諮各處行省通行照會各各元發海青牌面備細數目諮來，卻行關發蒙古字牌面，倒换施行。[①]

據此可知，最初的海青牌上確有海青圖案，至元七年(1270)之後才被八思巴字替代。

迄今爲止，我們尚未發現大蒙古國時期和世祖前期使用的海青牌實物，可能隨着新的八思巴字牌符的發放，海青牌被大量回收並銷毀了。20世紀初，柯劭忞曾收藏過一面夜巡牌，牌上有鳥形圖案，但由於拓片照片模糊，不易識别。2000年，中國社會科學院考古研究所洛陽唐城隊在河南洛陽通過科學的考古發掘，獲得了五面完全相同的夜巡牌。牌背面頂部的圖案的確爲鳥形，是"一兩眼圓睁、展翅欲飛的雄鷹"[②]。這或許可以爲我們認識海青的形象提供一些綫索。

海青牌是最高等級的乘驛憑證。一般只有辦理緊急軍務的高級將領和地方行省長官才能持有海青牌。馬可·波羅説，持有最高等級虎頭牌符的官員可以獲得海青牌。這與元朝制度基本相符。在馬可·波羅時代，海青牌上已經没有海青圖案，但"海青牌"這一舊名稱仍在繼續使用[③]。福建泉州出土的一方時代不早於大德八年(1304)的穆斯林墓碑石刻，記載了元朝使臣"於大德三年内懸带金字海青牌面，奉使火魯没思田地勾當"[④]。據此可知，在乘驛牌符廢止海青圖案幾十年后，海青牌的名稱仍在使用。這也正是馬可·波羅把乘驛牌符稱爲海青牌的原因。

《馬可·波羅行記》的不同譯本，對海青牌的翻譯不盡相同。Yule 譯爲 a

---

① 上引《元典章》，陳高華等點校，1041—1042頁。

② 韓建華，《河南洛陽市出土5枚元代"防奸"銅令牌》，《考古》2003年9期，96頁。

③ 例如，遲至至元十四年(1277)仍有海青圓符的稱呼。見《元史》卷九《世祖紀六》，192頁。此處的海青圓符並不是指圓符上有海青圖案，而只是表示使用驛站快速行進的意思。至元七年開始，元朝已經用八思巴字代替了乘驛牌上的海青圖案。出於語言習慣和"海青"象徵快速的含意，海青牌的名稱此後仍在使用。

④ 吴文良，《泉州宗教石刻》，北京：科學出版社，1957，60頁，"元代奉使波斯的墓碑石"；圖版第57頁，圖147。与奉使石刻相關的研究，參見楊欽章，《元代奉使波斯碑初考》，《文史》第30輯(1988)，137—145頁。

tablet with gerfalcons on it,容易讓人理解爲“带有海青圖案的牌符”。Moule的譯本爲a tablet, namely of a gerfalcon,漢意爲“稱爲海青牌的牌符”,似更忠實於馬可·波羅的原意,而且與馬可·波羅時代元朝的海青牌實際狀况相符。

職官牌與乘驛牌有顯著區别:前者只是官位高低的標誌,與乘驛無關。如果軍官没有乘驛圓牌或驛券,即使有職官牌也不能乘驛[①]。

四

元朝實行夜禁政策。還有一類牌符的使用與夜禁制度相關,可稱爲夜禁牌。《元史》卷一〇五《刑法志四》記載:

> 諸夜禁,一更三點,鐘聲絶,禁人行。五更三點,鐘聲動,聽人行。違者笞二十七,有官者聽贖。其公務急速,及疾病、死喪、産育之類不禁。……諸犯夜拒捕、斮傷徼巡者,杖一百七。[②]

官吏夜巡或夜行,都要持有某種牌符作爲憑證,公務結束之後繳還差遣上司。根據功能,這類夜禁牌可分爲夜行牌和夜巡牌兩種。爲了能在夜間執行公務,差使人員必須攜带夜行牌,否則會被“徼巡者”抓住責打或罰款。政府派出的“徼巡者”,負責夜間巡視,檢查有無違反夜禁命令的作奸犯科者。這些人持有夜巡牌。

馬可·波羅雖然没有提到元朝的夜禁牌符,但是,他特别講到元朝的夜禁制度。在講述元朝首都大都時,他説:“在城市的中心,有一個很大而高的殿堂,在那裏有一個很大的城市時鐘,那是一口非常大的鐘,在晚上它會響三聲。每天晚上,當它響過三聲之後,没有人可以在城中四處走動。因爲他們已經做了規定,當那口鐘響過這麽多下之後,直到天亮,没有人敢離開家,在夜間穿行城市,除非是護士去爲生育嬰兒的婦女服務或是醫生去給病人看病。那些爲這些善良的目的而出行的人必須隨身攜带照明之物。”爲了貫徹夜禁政策,在大都有專門的士兵負責巡夜。馬可·波羅提到:“三四十名衛士

① 上引党寶海,《蒙古帝國的牌符——以實物爲中心》,190頁。

② 上引《元史》,2682頁。

經常在夜間騎馬在城中穿行,搜尋並查問在非正常時間,也就是鐘響三下之後,所有在城中走動的人。一旦他們發現任何人,此人就會被捕,並立即投入監獄。在早晨,負責此項事務的官員們會來審問。如果他們發現他有任何違法的罪行,他們就會根據罪行的程度懲罰他,用一根鞭子抽打,鞭打的次數多少不等。有時他們[受刑者——譯者]會被打死。"①

夜禁牌符的使用,與夜禁制度密不可分。根據馬可·波羅對夜禁制度的熟悉程度,他必定知道與其配合使用的夜巡牌和夜行牌。可能是由於它們的使用層次較低、使用地域有限,馬可·波羅才略而不談。

与馬可·波羅同時代的外國旅行者和學者,只有威廉·魯不魯乞(William of Rubruck)提到了蒙古的牌符②。即使伊利汗國宰相、偉大的學者拉施特(Rashīd al-Dīn Fadl Allah)也只是在《史集》中簡單提及蒙古帝國的牌符,對於元朝牌符的等級、重量、文字、質地均未涉及,更没有提到元朝的夜禁政策。

綜上所述,馬可·波羅對元朝牌符制度的記述相當準確,絶非一般旅行者和異國文士所能企及。

五

《馬可·波羅行記》中有三處提及馬可·波羅家族獲得蒙古君主的金質牌符。

第一次是大汗派馬可·波羅的父親尼柯羅(Nicolau)和叔叔馬非奥(Mafeu)出使羅馬教廷,請求教皇派遣傳教士,並從耶穌聖墓的長明燈中取回聖油。他給波羅兄弟"一面金牌,上面刻有皇家印記,根據他領地的習慣授權,三位使者是大汗所遣,在他們可能經過的所有地區,當地那些臣服於他統治的所有首領必須給予他們所需要的住宿、船隻、馬匹、人員,護送他們由一

---

① *Marco Polo: the Description of the World*, op cit., §85, p.213. 可參看 *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*, op cit., Book II, Chap. XI, p.375。

② 道森(C. Dawsen)編,吕浦譯,《出使蒙古記》*(The Mongol Mission)*,北京:中國社會科學出版社,1980,178頁。魯不魯乞提到的牌符是蒙哥汗交給出使法國的蒙古使者的金牌,一手寬、半腕尺長,上面刻着蒙哥的命令。不論是誰,持有這種牌子就能隨心所欲地發佈命令,而這種命令必須立即執行。從牌符的長寬和文字來看,應是職官牌。Yule已經注意到這條史料。見 *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*, op cit., Book II, Chap. VII, pp.351—352。

地前往另一地,還要提供他們旅途所需要的任何其他物品,就像他自己人經過那裏一樣。"[①]

第二次是在馬可·波羅和他的父親、叔叔離開中國,護送蒙古女子闊闊真遠嫁蒙古伊利汗國之時。忽必烈召見波羅一家,"對他們講了很多關愛的親切話語,並要求他們在基督徒的領地和他們的家中停留一段時間後,一定要返回他那裏。他給了他們兩面金牌,上面有皇家的印記,寫有命令:他們是自由的,免除任何負擔,在他的所有疆域内提供保護,無論他們去哪裏,他們必須得到他們自己和車輛所需的所有經費,給他們一支衛隊,保證他們能安全的通行。"[②]

第三次是在馬可·波羅和他的父親、叔叔離開蒙古伊利汗國時。當時的伊利汗國君主乞合都汗給了波羅一家四面金質的令牌:"兩面带有海青圖案,一面有獅子圖案,另一個爲素面。每面有一肘尺長,五指寬,重約三或四馬克(mark),牌上用他們的文字寫着:以長生的神的力量,大汗的名字必須得到永恒的尊敬和讚頌,任何人如不遵從,將被處死,財産没收。這三位使臣在他所有的領地上,都要像他自己人那樣,得到尊敬和招待。他們自己及其團隊所需要的馬匹、一切開支和經過任何危險地區所需要的所有保護都必須完備地提供。"[③]

綜上所述,馬可·波羅家族一共得到過七面蒙古牌符,其中的三面來自大汗忽必烈,另外四面來自伊利汗國的乞合都汗[④]。

向使者發放牌符,是蒙古諸國的通例。大德三年(1299),元朝派一位穆

---

① *Marco Polo, the Description of the World*, op cit., §9, p.79; *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*, op cit., Prologue, Chap. VIII, pp.15—16.

② *Marco Polo, the Description of the World*, op cit., §19, p.90; *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*, op cit., Prologue, Chap. XVIII, p.34.

③ *Marco Polo, the Description of the World*, op cit., §19, pp.91-92; *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*, op cit., Prologue, Chap. XVIII, p.35.

④ 澳大利亞蒙古學家羅依果(Igor de Rachewiltz)對馬可·波羅家族的牌符問題曾有深入討論,見Igor de Rachewiltz, "Marco Polo Went to China", *Zentralasiatische Studien*, 27(1997), pp.72—76。此文有漢譯,見羅依果,《馬可·波羅到過中國——評吴芳思〈馬可·波羅到過中國嗎?〉》,張沛之譯,《中國社會歷史評論》第2卷,2000,460—492頁。亦可參看John Larner, *Marco Polo and the Discovery of the World*, New Haven: Yale University Press, 1999, pp.45, 61—62。

斯林商人爲使者,"懸带金字海青牌面"出使伊利汗國[1]。伊利汗國的阿魯渾汗派遣聶斯脱利派基督教徒列班·掃馬出使歐洲,就曾頒給他一面牌符[2]。實際上,由歐洲商人承擔元朝、伊利汗國的出使使命並非罕見事例。除了波羅家族外,還有其他歐洲商人充當蒙古各汗國的使臣,返回歐洲執行外交使命,其中佩戴金牌的亦不乏其人。有文獻表明,在1305年,有威尼斯商人作爲使者返回歐洲,他們持有蒙古帝王的金牌[3]。

伊利汗國乞合都汗賜給馬可·波羅一行兩面海青牌。這種牌符的性質應和元朝海青牌相同,是使用驛站的高級憑證。值得注意的是,這位乞合都汗還曾賜給聶斯脱利派基督教首領雅巴拉哈三世一面海青牌,譯自敘利亞文的英文本寫做"a Paiza of gold, that is to say, the tablet which is called 'Sunkor'"[4]。Sunkor就是蒙古語對海東青的稱呼[5]。敘利亞文史料從一個側面印證了馬可·波羅敘述的真實性。

如果馬可·波羅一家的身份是官方使者,那麽他們從元朝獲得的牌符很

---

① 上引吴文良,《泉州宗教石刻》,60頁,"元代奉使波斯的墓碑石"。

② *The Monks of Kûblâi Khân, Emperor of China*, op cit., p.166;上引《拉班·掃馬和馬克西行記》,28頁。

③ Luciano Petech, "Les marchands italiens dans l'empire mongol", *Journal Asiatique*, 250, 1962, pp. 555-556. 文中寫道:"En 1305, Jean de Montecorvino confiait sa première lettre à des marchands vénitiens, qui retournaient de la Tartarie et qui étaient munis d'une «tablette d'or », c'est-à-dire d'un sauf-conduit de l'empereur mongol."(在1305年,約翰·蒙特戈維諾讓幾位威尼斯商人傳遞他的第一封信,他們從韃靼返回,被授予一面金牌,也就是蒙古皇帝的安全通行證)Arthur C. Moule也注意到這一史事,但對金牌的性質有不同的解説:"This letter brother John, the legate aforesaid of the Apostolic See, sent over to a certain Preaching Brother, a spiritual man who was travelling round the parts of the East preaching the faith of Christ to the nations, by Venetian merchants who came back from Tartary and gave the said Preaching Brother a tablet of the great Kaan the emperor as a pledge of truth. And the Brother himself sent it on to the Minor and Preaching Brothers in several places this side of the sea."見*Christians in China Before the Year 1550*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1930, p.177. 該書有漢譯本,即阿·克·莫爾《1550年前的中國基督教史》,郝鎮華譯,北京:中華書局,1984,其122頁譯文爲:"這是羅馬教廷使者約翰修士托幾個威尼斯商人轉交一位傳教士的信。這位傳教士是一位品德高尚的人,他遍游東方諸國宣講基督教義。這些威尼斯商人從韃靼人國土歸來後,將大汗作爲信仰上帝之信物的一個牌子交給了那位傳教士。那位傳教士又將這個牌子送至方濟各會和大海這邊地方的幾位傳教士。"Petech的觀點更符合蒙古牌符制度的實際狀況,本文採納他的看法。

④ *The Monks of Kûblâi Khân, Emperor of China*, op cit., p.204. 該書漢譯本《拉班·掃馬和馬克西行記》第45頁未能將"海東青"譯出。

⑤ 上引《蒙漢詞典》(增訂本),981頁,šongχor條。

可能是職官牌。根據元朝的出使制度,官方使節會在出使期間,佩戴包括金虎符在内的職官牌[①]。在《馬可·波羅行記》的一個插圖本中,繪出了忽必烈授予馬可·波羅父親、叔叔金牌的情景,上面的金牌是職官長牌,而非乘驛圓牌[②]。我們不知道繪圖者的依據是什麽,但從元朝制度來看,繪成長牌的形式是比較合理的。馬可·波羅一行三人從伊利汗國獲得了四面牌符,其中的兩面是乘驛使用的海青牌,另外兩面具有銘文的長方形牌符應是伊利汗國的職官牌[③]。乞合都汗頒發職官牌做爲對馬可·波羅家族服務的獎賞,而海青牌的發放則是爲了便於馬可·波羅一家便捷地旅行。

必須提到的是,馬可·波羅的叔叔馬非奥在臨終前擁有得自蒙古大汗的三枚金牌,根據馬非奥的遺囑,這三枚金牌都贈予馬可·波羅。遺囑寫道:"我希望遺囑的執行者瞭解,我要留給前述我的侄子馬可·波羅500鎊,正如我前面所説的,這些錢是他借給我並由我貸給了前面説的尼柯羅·波羅(我另一個侄子)。另外,還給他我住宅中屬於我的珠寶的一半和從韃靼的大可汗那裏得來的三枚金牌(de tribus tabulis de auro que fuerunt magni chani tartarorum)。"[④]馬非奥遺囑中的韃靼大可汗,無疑指的是元朝皇帝忽必烈。上文論及,大汗忽必烈曾經頒賜給馬可·波羅和他的父親、叔叔三面金牌,而根據馬非奥的遺囑,三面大汗的金牌都在他的手中。這似乎暗示,在波羅家族三人中,馬非奥的地位是最高的。在《馬可·波羅行記》的Pipino拉丁文本前言中,馬可·波羅的叔父馬非奥得到很高的評價,他被認爲"的確是一個成熟、誠懇、理智的人",而提到馬可·波羅的父親尼柯羅時,只説他非常謹慎[⑤]。馬可·波羅在行

① 上引蔡美彪,《葉尼塞州蒙古長牌再釋》,"奉使懸牌",11頁。

② *The Book of Ser Marco Polo the Venetian*,, op cit., Prologue, Chap. VIII, p.15.這幅線圖是根據巴黎法國國家圖書館收藏的15世紀初期的《馬可·波羅行記》抄本 *Le Livre des Merveilles du Monde* (館藏號 Fr. 2810)第3頁背面(fol. 3 verso)的彩色插圖繪製的。出處見上引書,"Explanatory List of Illustrations to vol.I", p.C.

③ 伊利汗國長方形牌符的圖像資料,可見當時的繪畫作品。詳見 *Dschingis Khan und seine Erben: Das Weltreich der Mongolen*, op cit., ss.269, 272。

④ *Marco Polo, the Description of the World*, op cit., p.28.遺囑的原文見該書529-535頁,與牌符相關内容見531頁第10—11行。關於牌符的討論可參看 Igor de Rachewiltz, "Marco Polo Went to China", op cit., pp.74—75;上引張沛之漢譯文《馬可·波羅到過中國——評吴芳思〈馬可·波羅到過中國嗎?〉》,475頁。

⑤ *Marco Polo, the Description of the World*, op cit., p.60.

記中多次提到他的叔父，有一次講述他和叔父一起在福州遇到了一群特殊的宗教信徒，卻並未提到他的父親[①]。

此外，金質的大令牌也出現在馬可·波羅遺産登記册中。1324年馬可·波羅死後曾有人編過一份他家内財物的登記清單。在清單的第14行，列有"一面大的金令牌（It tola.j.doro granda di comandamento）"[②]。此處的大金令牌，顯然和馬非奥遺囑中提到的韃靼大汗的金牌是同一類物品。由於缺乏其他旁證資料，我們現在還無法判斷馬可·波羅遺産中的金質大令牌是來自元朝還是蒙古伊利汗國。但無論如何，根據馬非奥·波羅和馬可·波羅的檔案資料，我們可以認爲，《馬可·波羅行記》中關於馬可·波羅等人獲得蒙古君主牌符的記載是可信的。

六

綜上所述，馬可·波羅在行記中講述了元朝兩種最重要的牌符：職官牌和乘驛牌。他對牌符的形制、等級、文字、用途，做了大致準確的概括，得到元代史料的印證。他雖然没有提到元朝的夜巡牌、夜行牌，但提到了元朝的夜禁制度，這在14世紀的域外文獻中是罕見的。

馬可·波羅家族曾從元朝和蒙古伊利汗國得到過包括職官牌和乘驛牌在内的多枚牌符，其中三枚金牌曾歸屬馬非奥·波羅，後由馬可·波羅所繼承。直到馬可·波羅去世時，在他家中還存有一枚金牌。

《馬可·波羅行記》和他的家族史料是研究元朝史、蒙古史、東西方關係史的珍貴資料，其中所藴含的豐富細節尚待更全面、深入的發掘與研究。

---

① *Marco Polo, the Description of the World*, op cit., p.349. 另外，在講述甘州時，馬可·波羅説叔父和他奉命留居此城約一年；但是Moule本寫的則是父、叔和他三人。見*Marco Polo, the Description of the World*, 62節，160頁。

② 財産登記原文見*Marco Polo, the Description of the World*, op cit., pp. 554—558。與牌符相關内容見556頁第10行，關於該詞的釋讀，見第555頁注釋1。相關討論可參看Igor de Rachewiltz, "Marco Polo Went to China", op cit., p.73; 上引張沛之漢譯文《馬可·波羅到過中國——評吴芳思〈馬可·波羅到過中國嗎?〉》，474頁。

《馬可·波羅行紀》所載"妻女待客"風俗初探

羅　瑋

《馬可·波羅行紀》第59節Camul(哈密)條敘述了當地的這樣一種特殊風俗:

並且我要告訴你,自古以來在他們的偶像的誤導下,這些居民有了這樣一種習俗:如果一個外鄉人路過這一地區,找到當地居民並請求在他的房子裏寄宿。他會非常高興,極其喜悦地接受他的要求,並努力去做一切事情使其高興。他會叫他的妻子、女兒、姐妹和其他親屬去做客人希望做的所有事情,甚至超過他的期望。他會把他的房子和妻子留給外鄉人,立刻離開去幹自己的活,在農田裏或其他想去的地方呆上兩三天。他會從那裏送來客人的一切所需之物(並且毫不索取賓客的報酬);只要客人呆在家裏,他就不會回去。外鄉人跟他的妻子呆在屋子裏做他喜歡的事情,把她當成自己的妻子一樣同床共枕,而且他們一直尋歡作樂。可以説在這種情况下,正像你聽過的那樣,上述哈密這個城市和州的所有那些人都因他們的妻子而蒙羞。但是我告訴你:他們並不以此爲恥,反而認爲是巨大的榮耀。因爲這是全州的普遍風俗,即當他們給予需要休息的旅行者以很好的款待時,就能大大取悦於他們的偶像。由於這個緣故,他們所有的家資、孩子和財富都會成倍地增加,並且遠離所有

作者學習單位:北京大學歷史學系

危險，所有這些事情都會令他們感到最大的幸福。這裏的婦女非常美麗，也很放蕩淫逸；大多數順從於她們丈夫的所有命令，也極其喜歡這一風俗。[①]

本節中，馬可·波羅用十分生動的筆觸，詳盡描述了哈密居民"妻女待客"的性風俗，並指出其目的在於取悦神明。這一風俗初看上去令人感覺是荒誕的甚至是聳人聽聞的。似乎是馬可·波羅在旅行途中將聽到的獵奇艷聞記載下來，並加入自己的想象，補充詳細的情節，以博取看客的興趣。但結合更多人類風俗史的材料，我們可以發現這種貌似奇談的風俗在人類歷史的大舞臺上確實是有過多次登場的。以妻女侍宿旅客的"好客"行爲在人類各民族風俗史上並不是十分罕見的現象。

一、"妻女待客"風俗探析

"好客"行爲是各民族普遍具有的一種文化現象，其產生的原因往往涉及十分複雜的利益相互關係。美國文化作家Alla Movsesian曾撰文詳細研究了歷史上居住在偏遠地區的居民對於遠方來客熱情接待的原因，對於"好客"現象的產生動機有過很精彩的闡釋。他説："旅行者的到來因暫時打破原本的單調生活而受人歡迎。無聊、孤獨是居住相對遥遠的家庭的普遍問題。陌生人和旅行者很受歡迎，他們帶來了娱樂消遣，還帶來了外面世界的消息。"之後他進一步剖析了"好客"現象背後的互利關係："開拓者的嚴酷生活現實也促成了這一好客的傳統。單獨旅行時，如果挨餓、受傷或生病，通常只能向最近的小屋或村落求助。對旅行者來説，這不是一個選擇的問題；而對當地居民來説，這也並非是行善的一時衝動。它反映了日常生活的殘酷：如果你不收留他，那他便無處求助了。請記住，有一天你也可能處於相同的境遇。"[②]這

① A. C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: the Description of the World*, vol.1, London: G. Routledge & Sons Limited, 1938; reprinted by New York: AMS Press INC., 1976, p.154. 本譯文爲北京大學《馬可·波羅行紀》讀書班翻譯成果，該節爲羅瑋主譯。

② Alla Movsesian, *The Harsh Realities of the Frontier*, 此據電子版，訪問路徑：http://www.articlerich.com/profile/alla/93087, 發表時間：1993年8月7日，訪問時間：2013年9月27日。

很清楚地説明:異鄉而來的客人帶來了當地居民所需要的精神上或者物質上的物資,同時接待他們的行爲本身也對未來自身遭遇同樣境遇時得到同種保護提供了心理上的安慰。在這些利益因素推動下,很多居住在偏遠地區的民族逐漸形成了"熱情好客"的文化傳統,並頑强地一代代傳承下來。這一解釋對於我們理解"好客"這一風俗現象提供了一部分合理的解釋,但促成好客行爲的文化原因是多元的,這在各民族的不同記載中都有所體現。

而在現代文明的視角看來,《行紀》中所記載的"妻女待客"的好客方式可算是非常極端的另類了。參考更多有關記載,我們可以判斷這並不是馬可·波羅筆下的道聽途説,而是一則十分可信和珍貴的西域風俗史材料。

概觀人類東西方風俗文化史,"妻女待客"的行爲很早就留下了自己的痕跡。如《聖經·創世紀》19中就記載了好客的羅得(Lot)爲了保護留宿在自己家的兩位天使不受傷害,而把兩個女兒交給所多瑪人(Sodom)的悲壯故事[①]。希羅多德(Herodotus)在其名著《歷史》中記載了納撒摩涅司人(Nasamones)有讓新婚妻子與衆多來賓發生關係並索取禮物的風俗[②]。而《漢書》也記載了燕國"以婦侍宿"的風俗:"初(燕)太子丹賓養勇士,不愛後宫美女,民化以爲俗,至今猶然。賓客相過,以婦侍宿。嫁取之夕,男女無别,反以爲榮。後稍頗止,然終未改。"[③]

實際上,對於"妻女待客"的文化現象,擁有觀察民族初期發展歷史傳統的人類學學者們做出了很多研究。在他們對於"他者"世界熱切的關注中,我們可以看到很多有價值的成果。如英國人類學家馬林諾夫斯基(Malinowski)曾經研究了西南太平洋上美拉尼西亞群島(Melanesia)上的土著居民的性習俗,其中就包括妻女伴宿客人的行爲。他指出在半開化的民族部落中,這是一種奇異的、但是極爲普遍的性風俗。這類風俗的流傳範圍很廣,曾先後在非洲、美洲、婆羅洲、澳洲、塔斯馬尼亞、加洛林群島、太平洋中部的大多數島嶼等地的土著民族,以至西伯利亞一帶的通古斯民族和北極的愛斯基摩人中

① *The Holy Bible*, Genesis 19, New King James Version, Rotorua, The Gideons International, January 1, 1978, p.17.

② 希羅多德,《歷史:希臘波斯戰爭史》,王以鑄譯,北京:商務印書館,1959,333頁。

③《漢書》卷二八下《地理志》第八下,北京:中華書局,1962,1657頁。

間發現過，只是具體表現形式有所不同罷了[①]。而據芬蘭人類學家韋斯特馬克(Westermarck)介紹，在早期愛爾蘭和中世紀法國也曾存在過這種風俗[②]。馬林諾夫斯基進一步認爲“妻女待客”的行爲最重要原因就是滿足了“獲取外界血統”的需要，這是居住偏遠，對外聯繫較少的小規模民族所迫切需要的。這也代表了人類學功能學派的核心觀點：即認爲任何一種文化現象，都有滿足人類實際生活需要的作用，即具有一定的功能，才能繼續存在下去。

其中較多受到人類學者關注的是愛斯基摩人中的這類風俗。Lawrence Henntgh通過長期在愛斯基摩人部落中的田野調查，系統考察了他們傳統中“妻女待客”和“共妻夥伴”等性風俗，詳細分析了這些風俗習慣的社會功能[③]。他认为“共妻夥伴”的行爲可以有效增加整個部落的凝聚力，以抵抗自然界的威脅和外族的競爭。而“妻女待客”的功能問題則要複雜得多。他認爲在愛斯基摩社區中這種習俗表面上籠罩着部落傳統和古老道德的一些主觀功能，即通過“妻女待客”證明自己好客的“高尚”品德，至少愛斯基摩人自己是這樣認爲的。但其背後是不可或缺的優生學動因的支持。他認爲愛斯基摩人這樣從古至今居住偏遠的民族與外界聯繫甚少。經過幾代人的傳承，族群内的血緣關係越來越近，會嚴重削弱本部落人群的體質。遇到遠道而來的旅行者，就是遇到了優良的外界基因。因此“妻女待客”便成爲愛斯基摩人獲取新鮮血液的重要手段之一。而北美的印第安人對這種風俗的主觀目的則要明確得多，即奢望能從遠方而來的陌生人那裏獲得優秀的血統，使自己的家族繁榮壯大[④]。

借鑑以上研究成果，可知出現“妻女待客”行爲最重要原因就是“獲取外界優質基因”的生物性需要。這是居住偏遠的小群體民族和漁獵民族，以及生活於地廣人稀地區的部分遊牧族群所迫切需要的，對於維持和擴大他們的

---

① Malinowski Bronislaw, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia : An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*m, New York：Halcyon House，1929，p.164.

② E.A.韋斯特馬克(Edward Alexander Westermarck)，《人類婚姻史》，北京：商務印書館，2002，200頁。

③ Lawrence Henntgh, Functions and Limitations of Alaskan Eskimo Wife Trading, *Arctic*, Vol. 23, No. 1 (Mar., 1970), pp. 24-34.

④ 葉靈鳳，《世界性俗叢談》，桂林：廣西師範大學出版社, 2004，56頁。

族群有着很重要的作用。他們與外界接觸較少,往往缺乏與外界的基因交流,並且很難大規模聚集,人數單薄,因此本身的基因種類很有限。這樣内部繁衍下去,後代體質只會不斷惡化。因此"妻女待客"習俗更容易在這些人群中保留並延續下來。蒙元時代哈密地區的居民(可能是當地的畏兀兒居民)也符合這一特徵,他們是定居在偏遠地區的小規模居民,由遊牧逐漸轉爲定居後移動性較差,仍然存在與外界基因交流的生物性需要,因此繼續傳承着這一古老的傳統。

而《馬可·波羅行紀》記載中也多少給了我們這種暗示。他説因爲哈密居民用妻女招待客人,因此會得到神的回報,"他們所有的家資、孩子和財富都會成倍地增加"。我認爲這正是"獲取基因"功能的一種"曲折表現"。由於外界優質基因的加入,後代的體質得到改善,家中青年勞動力在體質和數量上增加,因此積累的家資和財富也會相應增加。這是一個完整連鎖反應的鏈條。

而結合其他材料,我們也能判斷當時哈密存在這種風俗的可能性。如南宋筆記《松漠紀聞》追述北宋時从西域内遷至關中平原的回鶻人的情况時,曾寫道:"(回鶻)其居秦川時,女未嫁者先與漢人通,有生數子。年近三十,始能配其種類。"[①]宋代進入漢地的回鶻人在婚姻風俗上已經持一種開放的態度,由此可見元代哈密的居民中存在"妻女待客"的現象也就不是空穴來風了。

那在馬可·波羅筆下,爲何哈密居民會將"妻女待客"行爲歸因於"取悦神明",給這種風俗蒙上一層宗教的神秘面紗呢?這一現象是有其文化淵源的,韦斯特马克主張即使"好客習俗也同迷信有一定聯繫"[②]。因此,馬可·波羅的這一敘述需要從兩個方面探析。首先,這正是風俗"曲折表現"的結果。是進入定居時期後,古老風俗通過宗教和信仰進行的一種"合理化"處理後的表現,以"順應神明"的理由使這種在外界看來難以接受的風俗習慣"神聖化",保證其延續下去。但支撑這種風俗能一直傳承下來的主要原因仍是因爲其

---

① 洪皓,《松漠紀聞》,明正德嘉靖間長洲顧氏文房刊本,葉5a-5b。點校本見洪皓《松漠紀聞》,長春:吉林文史出版社,1986,15頁。

② Edward Westermarck, *The origin and development of the moral ideas*, London; New York: Macmillan and Company, Limited, 1906, p.593.

對於當地居民有益的基因交流功能,而非宗教本身。我們在西方的記載中,也可以看到將"妻女待客"的習俗歸結於神秘宗教原因的描述。法國著名女作家波伏娃(Beauvoir)曾寫道:"在原始民族中常實行一種款待的娼妓制度——讓女人委身於一個過客,這無疑有其神秘的正當理由——還常實行一種神聖的娼妓制度,其目的在於爲了公益釋放出具有神秘魔力的生育力。"[①]其中提到的"爲了公益釋放出具有神秘魔力的生育力",無疑就是"獲取優質基因"這一優生學原因的宗教化表述。"公益"指其利於整個民族的利益;而"具有神秘魔力的生育力"則指"獲取外界優質基因後,後代體質得到了增强"。

而另一方面,我們還要考慮到在這種敘述方式的背後,書寫者本身因素所起的作用。作爲一名基督教徒,馬可·波羅出於對於東方偶像宗教的反對,是很樂意如此書寫的:將"妻女待客"的不倫風俗歸結於東方宗教的誤導。

二、"妻女待客"風俗記載可信度的再辨析

由以上探析,我們可知"妻女待客"現象在人類各民族風俗史中並不是孤立存在的,在很多民族的初期發展階段都可以看到這種風俗的遺跡。因此馬可·波羅的記載並不是道聽途説或者想象臆造的無稽之談。而將《馬可·波羅行紀》中的類似記載進行比較,我們能對這種風俗的可信度有更深的認識。

縱觀《馬可·波羅行紀》全書,關於"妻女待客"風俗的記載並不僅哈密孤立的一處,還有頗多類似的敘述。如117節Gaindu(建都)條下有如下記載:

> 我將向你講述這裏的居民有一種涉及妻女的奇異習俗。所有經過的旅客和他們的妻子或姐妹或者家中的任何婦女做出羞恥之事時,他們毫不爲耻。當看到有人和她們躺在一起時,他們認爲這是一件巨大的好事。他們説這一行爲是爲他們的神而做的,神會更好地回報他們,給予他們大量的恩賜。當陌生客人來到時,每家的主人總是想方設法把他們中的一個領到家裏。並把家中的所有婦女都託付給他,讓他作臨時的主

① Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Translated and edited by H.M. Parshley, New York; London: Alfred A. Knopf, 1993, p.61. 漢譯見(法)西蒙娜·德·波伏娃《第二性》,陶鐵柱譯,北京:中國書籍出版社,1998,102頁。

人，自己卻離家出走。當客人在家時，男主人就會在窗臺上作一個記號，如把他的帽子或其他物品放在上面。當這種記號存在的時候，做丈夫的就留在外面，不回家來。這種風俗盛行於全州。他們這樣做的目的，是出於敬奉他們的偶像。他們認爲對旅客如此和善的行爲，可以得到神的祝福，從而獲得五穀豐登的回報。①

以上記載與哈密的記載如出一轍，在内容形式上十分相近，並且解釋其原因也是爲了取悦神明，同時也能得到"大量的恩賜"。這説明地處西南邊疆的建都地方的"妻女侍客"風俗與哈密是非常類似的。

此外《馬可·波羅行紀》118節記載同在西南的Caragian（哈剌章）時也稱："土人並不在乎自己的妻子與别人通姦，也不看成是一種羞辱，如果這是那個婦女的意願的話。"②

在115節講述Tebet（土番）地方時，馬可·波羅對於當地"以女侍客"的習俗也有着詳細的記載，摘録於下：

每逢商旅的駱駝隊來到，等到他們搭好帳幕預備過夜時，那些有女兒待嫁的母親就領着自己的女兒來到這裏，有時十個、二十個、或三四十個女孩聚集前來，根據外鄉人的數量或多或少，以保證每個人都能選中。這些老婦人請求客人接受自己的女兒，並且在此地逗留時，與她長期相處。一些最年輕美麗的女子自然會成功被商人選中，但其餘的便不免失望而歸了。被選中的女子與旅客同居一處，一直到他們離開爲止。臨行時商旅再將這些女子送還她們的母親，從不企圖带她們同行。③

上述女子在出嫁之前要接待客人的風俗也存在於柬埔寨地區，《真臘風土記》對此記述："人家養女，其父母必祝之曰：'願汝有人要，將來嫁千百個丈夫。'富室之女自七歲至九歲，至貧之家則止於十一歲，必命僧道去其童身，名曰'陣毯'。"④

① *Marco Polo: the Description of the World*, pp. 273—274.

② *Marco Polo: the Description of the World*, p. 277.

③ *Marco Polo: the Description of the World*, p.270.

④ 周達觀著，夏鼐校注，《真臘風土記校注》，北京：中華書局，1981，106頁。

由此可見“妻女待客”風俗大都保留在對内陸邊疆民俗的記載中。而馬可·波羅在記載其他地區的婚姻風俗時,則要顯得“保守”許多了。如在進入河西走廊的Campçio(甘州)時,馬可·波羅説:“若男子先勾引婦女,他們就以爲是罪惡。然而,如果他們發現任何男子侵犯婦女,他們就判處該男子死罪。”①這種表述已經較爲接近儒家嚴格的倫理道德了,只是通過一個西方基督教徒的視角表述出來。值得注意的是,在馬可·波羅進入漢地諸多城市遊歷時,幾乎走遍了大江南北,但他没有留下絲毫關於性風俗方面的記載。這正是漢地處於儒家倫理嚴格約束之下,男女大防森然分明的一個表現。在漢地,没有什麽突出的奇聞艷俗引起馬可·波羅的好奇,從而在其記憶中留下深刻印象,因此也就没必要在這方面追憶和耗費筆墨了。而當馬可·波羅談論起他所見到的蒙古婦女時,更是驚歎於她們對丈夫的忠貞:“他們自律,因此一個人無論如何都不會去碰觸他人之妻,因爲如果發生這樣的事,這個人會被逮捕,他們認爲這是一件罪惡的事,極其卑劣。丈夫們對妻子們的忠誠,是一件令人驚奇的事。一件非常高尚的事是那些女人的美德。即使她們有十個或二十個,她們之間和諧相處,難以想象地團結,她們從不口吐惡語,……依我看來,因極高的品德,她們是世界上最值得被所有人稱讚的女人;因其美德與忠貞,她們都是更應該獲得稱讚……(韃靼)婦女是世界上最貞潔的婦女,非常忠於她們的丈夫,没有一個婦女被發現欺騙她的丈夫。”②這可謂是其筆下的另一個極端。

馬可·波羅在記述不同地區的婚姻風俗情況時,敘述或類似或完全不同的情形,其中很多記述根據其他資料都可知是符合歷史事實的,可以作爲一個有力的旁證證明其所載哈密“妻女待客”風俗是完全可信的。

三、餘論

值得注意的是,在“妻女待客”風俗通行已久的地區,這種不正當的倫理

① *Marco Polo: the Description of the World*, p.159.

② *Marco Polo: the Description of the World*, pp. 169—170. 本譯文爲北京大學《馬可·波羅行紀》讀書班翻譯成果,該節爲求芝蓉主譯,羅瑋修改。

行爲竟然成爲了衡量妻女的一項重要標準，可謂是人類文化史上的一件奇談。

《馬可·波羅行紀》中記載土番女子侍宿來客後，"她們所希望的，也不過是商人能給她們一些小東西，如飾品、戒指或其他紀念品，讓她們帶回家中。當她們嫁人時，她們可以展示出這些證據表明她們被愛慕過並有過情人，她們這樣做别無其他目的。還有一種習俗，就是她們會將所有的飾品都戴在脖子上或身體的其他部分，有的超過二十個。凡贈品數目最多的女子，就被視爲最惹男子注目的人，因此最受求婚的青年男子的喜愛。在婚嫁之日，她將這些贈品陳列出來，她的男人就認爲這是他們的偶像使她能取悦於男子的證據。"[①]這真是"妻女待客"風俗下形成的古怪價值觀的鮮明體現。

這在很多史料的記載中都可以得到印證。如前述《松漠紀聞》中記載内遷的回鶻人的婚姻情況時，寫道："媒妁來議者，父母則曰：'吾女嘗與某人某人昵。'以多爲勝，風俗皆然。"[②]元代遊記《島夷志略》中記載真臘人："若其妻與客淫，其夫甚喜，誇於人：我妻巧慧，得人愛之也。"[③]到了清代這類記載更加豐富。趙翼所寫《簷曝雜記》記載西南苗、倮等民族："夫見其妻爲人所調笑，不嗔而反喜者，謂妻美能使人悦也，否則或歸而相詬焉。"[④]而《裨海紀遊》也記載了清代臺灣的少數民族"（婦人）爲連袂之歌，以誘觴客，或狎之亦不怒。其夫見婦爲客狎喜甚，謂己妻實都，故唐人悦之"[⑤]。

綜上所述，《馬可·波羅行紀》所載"妻女待客"風俗雖然初看起來似乎"荒誕離奇"，但通過與大量中外材料的相互印證，可以判定是十分可信的民俗史材料。通過諸多材料的梳理，我們可以看到"妻女待客"的風俗在人類各民族風俗史中並不是孤立的個案，在很多民族的初期發展階段都可以看到它的痕跡。

本文認爲，形成並維持"妻女待客"風俗的最重要原因是其滿足了偏遠民

---

① *Marco Polo: the Description of the World*, p. 270.

② 上引洪皓《松漠紀聞》，葉5b；點校本15頁。

③ 上引洪皓《松漠紀聞》，葉5b；點校本15頁。

④ 趙翼，《簷曝雜記》卷三，北京：中華書局，1982，52頁。

⑤ 郁永河《裨海紀遊》，《昭代叢書》戊集第二十八卷，世楷堂藏板，葉22a。

族“獲取優質基因”的重要需求,這一生物性動因支撐了這種奇異的風俗能在人類歷史的舞臺上長盛不衰,並分佈極爲廣泛。而所謂“取悦神明”的論調實際上是保有這種風俗的人群所借用的一種精神體系,以使其合理化,宗教就是一種很好的工具。而“取悦神明”之説作爲一種表像代代傳承下來,也常爲當事民族主觀上所接受,反而被認爲是真正的原因,增加了研究的難度。而馬可·波羅站在基督教的立場上,在其書寫中是很願意將這種風俗歸罪於東方的偶像宗教的。

“妻女待客”風俗的頑强生命力有時遠超出我們的想象。根據一些民俗志的記載,直至15、16世紀,歐洲的一些地方,如德國、荷蘭等地,仍然流行“妻女待客”的好客方式。如謨納(Molnar)説:“親熱的客人來的時候,主人以十分的誠心使自己的妻子和他同睡,這是荷蘭的風俗。”[①]這可能是這種奇異風俗在西方社會中最後的遺存吧。

另一方面,對於這一問題的研究也説明了《馬可·波羅行紀》的重要史料價值。並且《馬可·波羅行紀》對於“妻女待客”風俗的諸多記載要遠較於其他史料詳細,提供了大量具體而生動的歷史信息。而縱觀對於西方近代文明史的研究,一般認爲“妻女待客”習俗是歐洲近代以來記載作爲“異域他者”的非西方世界的一個模式化的主題,是地理大發現以來歐洲探險家與殖民者對於非西方文化的一種刻板印象[②]。通過《馬可·波羅行紀》,我們可以看到13世紀的西方旅行者的著述中就已經出現了這種描述,並且是符合歷史事實的。可見《馬可·波羅行紀》在對東西方文明發展史的研究中都具有不可或缺的認知意義。《馬可·波羅行記》的整理和研究對於學術界,尤其是蒙元史和中外關係史研究的重要意義也不顯自明。

①〔德〕倍倍爾著,沈端先譯,《婦女與社會主義》,北京:三聯書店,1955,44頁。

② 張旭鵬,《想象他者:西方文化視野中的非西方》,《史學理論研究》2005年第3期,81—92頁。

A Preliminary Study on the Custom of Wife and Daughter accompanying the strangers of Camul (哈密) in *Marco Polo: the Description of the World*

Abstract: The record of the custom of wife and daughter accompanying the strangers of Camul in *Marco Polo: the Description of the World* is an exceeding credible source of the history of folklore. Based on the studying of many sources, we can see that the custom of wife and daughter accompanying the strangers of Camul is not a single case. We can also find it in the preliminary development period of many peoples. This paper argues that the main reason of causing and maintaining this strange custom is that it meets the demand of acquiring the good gene of remote minority. The claim that pleasing god is just the result of a rationalization process by the concerning peoples through the religion.

評《蒙元時代中國的東方敘利亞基督教》

馬曉林

歷史上,基督教傳入中國可分爲四次:唐、元、明末清初、近代。其中,蒙元時代基督教引人注目的顯著特點是,它以歐亞大陸交通空前繁榮爲背景,聯繫起敘利亞語、波斯語、突厥語、蒙古語、漢語等諸多語言族群。20世紀上半頁,伯希和(P. Pelliot)、陳垣、慕阿德(又譯穆勒,A. C. Moule)的經典研究,將蒙元時代基督教史研究推上學術高峰。近二三十年,隨着新史料的發掘,出土文獻的研究,蒙元史、敘利亞學、突厥學的發展,以及與宗教界的交流,國際學術界又有新的進步。奧地利薩爾兹堡大學聖經研究與教會史系高級研究員(University of Salzburg, Dept of Biblical Studies and Ecclesiastical History, Senior Research Fellow)唐莉的英文專著《蒙元時代中國的東方敘利亞基督教》(Li Tang, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, [Orientalia Biblica et Christiana, 18] Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2011, pp. xvii+169 incl. 8 maps and 20 ills.)正是近年西方學界的一部新作,體現出當前研究中的許多新成果和新趨勢。

一、名義之辨:景教、也里可温教、聶思脱里教、東方敘利亞基督教

東方敘利亞基督教(East Syriac Christianity),以往學界通常使用的名稱爲景教、聶思脱里教。但隨着20世紀末以來宗教界、學術界國際範圍的交流

作者單位:南開大學歷史學院

與發展,術語的使用有了新的考究。最具代表性的是2003年以來在奥地利薩爾兹堡(Salzburg)先後召開的四次國際學術研討會,第一届會議便倡議捨棄"聶思脱里教"這個稱謂[①],到2006年第二届會議之後"景教"之名亦不被過分强調[②]。

以往學界使用景教、聶思脱里教之名,研究的範疇實質上是"東方教會"(Church of the East)。這是一個可追溯至公元1世紀的古老的基督教派,以美索不達米亞、波斯爲中心,使用敘利亞語傳教,一度遠播中亞、流傳中國,在亞洲大陸古代史上扮演了重要角色。其教會至今猶在,官方名稱爲"神聖使徒大公敘利亞東方教會"(The Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East)、"古東方教會"(Ancient Church of the East)。早期一般自稱"東方教會","東方"乃相對於羅馬帝國、耶路撒冷、君士坦丁堡而言。當今學術上使用"亞述東方教會"(Assyrian Church of the East)、"東方敘利亞基督教"(East Syriac Christianity)之稱,也是準確的表達。

Nestorianism(漢譯聶思脱里教、聶思脱里派、聶思脱里主義)這一名稱源於5世紀君士坦丁堡牧首聶思脱里(Nestorius)。他因提倡基督二性論而被拜占庭教會斥爲異端。雖然東方教會長期以來一直被不恰當地稱爲聂思脱里教,但二者並不能等同。首先,東方教會比聶思脱里古老得多。其次,雖然聶思脱里後來被東方教會尊爲聖徒,聶思脱里的學説也曾造成一定影響,但其教義並未被東方教會完全接受,東方教會實質上奉行一性論,聶思脱里的著作在東方教會中流傳也不廣。最後,雖然歷史上東方教會中的一些人並不拒絕聶思脱里教這一名稱,但另一些人提出了反對,如13世紀東方教會著名神學家'Abdisho' bar Brika指出:"他們(東方教會成員)被稱爲聶思脱里教徒(Nestorians)是不公正的,因爲聶思脱里並不是他們的主教,他們也不懂聶思

---

① Roman Malek, "Editorial Introduction", in Roman Malek and Peter Hofrichter eds., Jingjiao: *The Church of the East in China and Central Asia*. St. Augustin: Institut Monumenta Serica, 2006, pp. 15—19.

② Dietmar W. Winkler and Li Tang, "Editorial Introduction", in Dietmar W. Winkler and Li Tang eds., *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Münster, et al: Lit Verlag, 2009, pp. 5—9. 參看殷小平,《第四届薩爾兹堡國際景教會議綜述》,《西域研究》2013年第3期,146頁。

脱里的語言。"[①]當今東方教會領袖瑪·丁克哈四世(Patriarch Mar Dinkha IV)也持類似觀點[②]。聶思脱里教這個詞的通行可以説是歷史的誤會,它對於不同的人群而言有不同的含義,非常容易令人誤解,現今的宗教界、學術界已經開始注意避免使用此詞[③]。

"景教"這一漢文名稱,僅見於唐代,在歷時性上似乎缺乏普遍意義。而且景教所指更偏重於漢化的東方敘利亞基督教,主要的範疇在中國,在地域上也不具有普遍性。採用景教這一漢文名指代東方敘利亞基督教,雖然古雅便利,卻失之嚴謹。陳垣先生的名著即審慎地採用"也里可温""也里可温教"而不用"景教"[④]。至於也里可温、也里可温教,雖然是元代文獻中常用的名稱,但其指涉範疇在文獻中未見準確記載,是否包括天主教,至今仍有爭議。

總之,東方敘利亞基督教這一名稱對於今日的學術研究而言更加科學,更加準確。

本書採用東方敘利亞基督教這一名稱,在前言中釐清術語的含義(XVI-XVII頁),正是當前國際上學術交流新進展的體現。本書作者唐莉是西方學界近年研究中國的東方敘利亞基督教方面最活躍的學者之一。主要成果有專著《中國景教史研究及漢文文獻:附敦煌景教文書英譯》及其修訂第二版[⑤];與奥地利薩爾兹堡大學教授Dietmar Winkler一起主編《隱藏的寶藏與跨文化交流:中國與中亞東方教會研究》《從烏滸水到中國海岸:中國與中亞東

---

① Abdisho 'bar Brika (Ebed-Jesu), *Marganitha or Pearl*, in G. P. Badger, *The Nestorians and their rituals*, vol. 2, London, 1852, p. 400.

② Groupe des Dombes,translated by Catherine E. Clifford, *One Teacher: Doctrinal Authority in the Church*, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010, p. 16.

③ Sebastian P. Brock, "The Nestorian Church: A Lamentable Misnomer", *Bulletin of the John Rylands Library*, 78—3 (1996): 23—35. Ibid., *An Introduction to Syriac Studies*, Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2006, p. 74. Wilhelm Baum and Dietma W. Winkler, *The Church of the East: A Concise History*, London & New York: Routledge, 2003, pp. 3—5, 7—32, 39.

④ 陳垣,《元也里可温考》,北京:輔仁社,1917。修訂本更名爲《元也里可温教考》,1935。

⑤ *A Study of the History of Nestorian Christianity in China and Its Literature in Chinese: Together with a New English Translation of the Dunhuang Nestorian Documents.* (European University Studies Series No. 27. Asian and African Studies Vol. 87.) Frankfurt/M, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang, 2002. Second Revised Edition. Frankfurt/M, et al: Peter Lang, 2004.

方敍利亞基督教研究》兩部會議論文集①。前述專著已對元代中國的東方敍利亞基督教做了簡要闡述，作者又發表相關論文《回鶻宗教皈依史：5—16世紀》《元代蒙古人對基督教的回應》《唆魯禾帖尼：蒙古宫廷中的著名景教婦女》《關於信奉景教的乃蠻部與其王子屈出律的中世紀史料》②。本書則是在這些成果基礎上宏觀縱論蒙元時代東方敍利亞基督教的專著，是作者近年研究成果的集中體現。

二、内容述評

全書由前言、正文四章、參考文獻、索引組成。

前言概要地介紹選題由來，辨析"聶思脱里""聶思脱里教""景教"這幾個術語，著録突厥—蒙古文與漢文的轉寫法。

第一章"迄至蒙古征服時代的内亞政治簡史"，是全書的背景。本章首先分節介紹了内亞古代史、中世紀的内亞與中國王朝、蒙古的征服、元朝、蒙古帝國統治下的和平(Pax Monglica)。然後介紹了蒙元時代到東方的六位西方旅行者——卡爾平尼、魯布魯克、馬可波羅、鄂多立克、孟高維諾、馬黎諾里。最後簡要介紹了迄至蒙古征服時代的内亞基督教。

第二章"中世紀草原上的基督教國家與部落"。這裏的中世紀(Medieval Times)，主要指的是10—13世紀。本章分爲五部分。第一部分"歐洲人對於長老約翰王國的追尋"，長老約翰(Prester John)的傳説在12—17世紀盛行於

---

① Dietmar Winkler and Li Tang (eds.). *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on the Church of the East in China and Central Asia.* (Orientalia-Patristica-Oecumenica1). Münster: LIT Verlag, 2009. Li Tang, Dietmar W. Winkler (eds.). *From the Oxus River to the Chinese Shores: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia.* (Orientalia-Patristica-Oecumenica 5). Münster: LIT Verlag, 2013.

② "A History of the Uighur Religious Conversions: 5th-16th century", in *Asia Research Institute of National University of Singapore Working Paper Serie* No. 44 (2005). "Mongol Responses to Christianity in China: A Yuan Dynastic Phenomenon", *Asia Research Institute of National University of Singapore Working Paper Series* No. 63 (2006). www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm "Sokatani Beki: The Prominent Nestorian Woman at the Mongol Court", in Roman Malek ed., *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, pp. 349—355. "Medieval Sources on the Nestorian Naimen Nation and on Their Prince Kuchlug", in *Hidden Treasures and Inter-cultural Encounters: Studies on the Church of the East in China and Central Asia*, pp. 257—266.

歐洲，傳説這是一位篤信基督教的强大國王，在東方與穆斯林、異教徒作對。歐洲人曾將長老約翰的地方聯繫爲遠東、印度、東非（19—20頁）。内亞草原上的首領如西遼的菊爾汗、乃蠻部、克烈部、汪古部的首領都曾被認作長老約翰（20—23頁）。第二部分"草原基督教群體的語言因素"，作者提到，尋找蒙古草原基督教部族的族源與語源是一個複雜的過程，需要認真研究。口語與名字大概能爲確定族源提供依據，但並不是惟一的因素，因爲許多部落口語是一種語言而取名則用其統治者所操的另一種語言，而且多數遊牧民操雙語甚至多語（23頁）。第三部分"遷徙引發的文化、語言、宗教互動"，探討作爲草原遊牧民的特質的遷徙的影響。第四部分"地域與民族：皈依基督教"，作者用較大篇幅逐一闡述了草原諸部克烈、乃蠻、回鶻、汪古、蔑兒乞對基督教的皈依。克烈部在11世紀初皈依基督教，有敘利亞文、阿拉伯文史料可證，漢文史料記克烈部首領名爲馬兒忽思（Marghus> Markus）亦可作爲旁證（18、28頁）。關於乃蠻部是如何皈依基督教的，史料中並無確切記載，作者提出兩種可能，一是因其鄰接克烈，在克烈部皈依基督教的同時代乃蠻亦接受了傳教，二是來自9世紀就已接受基督教的回鶻，840年回鶻汗國崩潰後，回鶻離開漠北，其文化傳統爲乃蠻、克烈所繼承（31頁），作者揭Peter Zieme有多篇研究有豐富的吐魯番出土文書資料反映出的回鶻基督教（34—36頁）。不過，吐魯番文書反映的是回鶻西遷以後的情況，而回鶻汗國信仰的是摩尼教，作者似乎没有提供充分的證據來證明9世紀回鶻已有基督教。接下來，作者插入探討了元代西行基督教僧侣亞巴拉哈三世（Yahballaha III）與列班掃馬（Rabban Sauma）的族屬，對於他們出自回鶻還是汪古，學界一直有爭論，作者徵引敘利亞文史料（主教'Abdish於1295年寫成的《福音書》[Évangéliaire]的題記）認爲可以肯定他們是突厥人（38—40頁）。關於汪古部的基督教，有馬可波羅、孟高維諾的記述，還有内蒙古敖倫蘇木考古發現（41—46頁）。蔑兒乞部的基督教信仰，有魯布魯克的記載可證（46—47頁）。第五部分"草原民族皈依的特徵"，作者總結了兩點，一是東方敘利亞教會的傳教，二是集中皈依與獨立皈依。草原的政治社會結構以親屬關係爲基礎，因此集中皈依總是與首領的信奉有關聯；而獨立皈依則歸因於貿易與遷徙（47—49頁）。

第三章"東方敘利亞基督教在元代中國的蹤跡"，分爲四部分。第一部分

"蒙元時代基督教徒的兩種名稱——迭屑、也里可温的史料"。迭屑,來自波斯語tarsā,唐代譯作達娑。作者認爲,忽必烈時期以前蒙古人用"迭屑"稱呼聶思脱里教徒,在忽必烈時期漢文材料中對於基督徒的稱呼逐漸由"迭屑"變爲"也里可温"(52—53頁)。關於"也里可温"的詞源,衆説紛紜,歷來的學者們嘗試從蒙古、回鶻、阿拉伯、希臘、亞美尼亞、敘利亞等多種語言進行解釋,作者列舉了前人諸説(53—55頁),然後依據在吐魯番出土的敘利亞文回鶻語文書T III Kurutka 1857中出現了ärkägün一詞,認爲蒙古語erkegün來自回鶻語ärkägün,但後者的詞源尚不清楚。元代中國基督教徒爲數衆多,因而使用也里可温這個新詞彙來稱呼他們(57頁)。第二部分"元代中國聶思脱里教存在的考古證據",介紹了泉州、内蒙、新疆的考古發現。作者選取了泉州有代表性的八件碑銘進行釋讀,涉及漢、敘利亞、回鶻、八思巴多種文字,對一些難解的碑文給出了自己的解讀。如漢—敘利亞合璧馬里失里門碑,敘利亞文起首文句,作者辨讀爲Māni ärk-lär,解釋爲"摩尼教徒與也里可温們"(60—64頁);再如陽面敘利亞文、陰面漢文的王芣道碑,根據有的學者如牛汝極的釋讀,[1]陰陽兩面内容不能對應,而作者在敘利亞文中讀出wng pw d'w之名,與王芣道對應,更讀出"光平路""自平縣"的敘利亞文音譯詞(64—68頁)。第三部分"蒙古時代中國聶思脱里教徒蹤跡的歷史文獻",扼要介紹了漢文、波斯文、敘利亞文、歐洲旅行記。第四部分"論文獻與考古材料",指出以這二方面材料爲基礎,可從多角度對蒙元時代基督教狀況進行細緻研究。

第四章"蒙古帝國統治下中國的東方敘利亞基督教:一部重建的歷史",這是本書的重點和主體,分爲六部分。

第一部分"蒙元時代基督教",以大蒙古國時期、元朝時期爲分期做了歷時性概述。第二部分"元代中國基督教人口與分佈",闡述了元代最主要的基督教群體與地區汪古、畏兀兒、東南沿海,論述元代基督教人口遷移的原因主要有三:仕官、屯田、商業活動(119—123頁)。第三部分"蒙古統治者的宗教政策",從蒙古人的宗教背景、對宗教的寬容態度出發,論述管理基督教的機

① 牛汝極,《十字蓮花——中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》,上海:上海古籍出版社,2008,136—139頁。

構崇福司的建立以及對基督教的經濟軍事管理。

第四部分"基督教沿絲綢之路的傳播",勾畫了基督教由内亞草原到蒙古首都哈剌和林、由華北到東南的傳播途徑,尤其以鎮江《大興國寺記》爲重點,討論了作爲祖庭的撒馬耳干、馬薛里吉思的傳教與建寺。將馬薛里吉思的祖師麻兒也里牙勘定爲敘利亞文獻《小编年史》(*Chronica Minora*)中的7世紀木鹿(Merw)主教Mar Elijah(134—135頁)。作者提到,基督教主要在突厥語人群中流行(138頁)。然後作者考察了聶思脱里派與天主教聖方濟各會的矛盾衝突,以及與佛道儒三教的關係(141—144頁)。

第五部分"基督教的政治影響",作者認爲很難評估,不過,一些基督徒個人確實在官僚體制中扮演了關鍵角色,但在宗教事務上的影響並不明顯,基督徒官員的遷居則確實推動了基督教在中國東南的傳播(144頁)。

第六部分"元代中國東方敘利亞基督教消亡的可能原因"。隨着元朝滅亡,基督教在中國迅速消失,作者從畏兀兒、汪古、中國内地三個方面分析其消亡原因。畏兀兒基督徒的消失主要是由於伊斯蘭教在中國西部的擴張(147頁)。汪古同化爲哈薩克、蒙古或韃靼,喇嘛教的傳播是汪古地區基督教消失的主要原因(148頁)。元代中國的基督教相對於佛教、伊斯蘭教是較小的群體,在失去朝廷支持後,處於身份認同缺失的危險之中,許多人經歷了漢化過程。内地的基督徒主要是突厥語人群,他們與"祖庭"中亞失去了聯繫,隨着元朝覆亡,失去了王朝統治者的支持,因而若没有完全消失也變得很邊緣化(149頁)。

本書涵蓋多種語言——古代漢語、敘利亞語、敘利亞文回鶻語、蒙古語、拉丁語文獻,涉及大量有關蒙元史、内亞史、突厥學、敘利亞學、基督教史等方面的知識背景,極具難度。本書引用了大量一手史料,綜合了目前學界衆多領域的研究成果,尤其是西方學界的晚近成果。如探討克烈部,徵引了土耳其著名學者涂逸珊(İsenbike Togan)的著作《草原結構的機動性與局限性:克烈汗國與成吉思汗》、亨特(Erica C. D. Hunter)的論文《1007年克烈部對基督教的皈依》[1]。探討畏兀兒(回鶻)基督教時,利用了著名突厥學學者如葛瑪麗

① İsenbike Togan, *Flexibility and Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*, Leiden: Brill, 1998. Erica C. D. Hunter,"The Conversion of the Kerait to Christianity in A. D. 1007", *Zentralasiatische Studien*, 22, 1989—1991, pp. 142—163.

(Annemarie von Gabain)、茨默(Peter Zieme)、哈密屯(James Hamilton)等的德文、法文著述。對於敘利亞語文獻《亞巴拉哈三世與列班掃馬史》,2000年出版的Pier Giorgio Borbone的新譯注釋本(意大利文)也出現在了本書的參考文獻中[①]。新近出版的Wilhelm Baum與Dietmar W. Winkler合著的概述東方教會史的德文著作[②]。同時,本書也利用了晚近中國學者如林悟殊、周良霄、徐蘋芳、照那斯圖、蓋山林、葛承雍、牛汝極等對中國景教尤其是新出土材料的一些研究成果。總之,本書綜合了多國家、多領域的諸多成果,也提出了一些自己的觀點。作爲西方學界近年在此領域少有的專書,有評論稱本書有突破性(groundbreaking)[③],這大概主要體現在本書對本領域研究的各方面問題都有一定涉及,並且將一些重要漢文史料譯介給西方學界。

三、問題與展望

這樣一部涵蓋面較廣的著作,若求盡善盡美是難上加難的。Borbone的書評提醒讀者,本書的内容不總是可靠的,如77頁稱内蒙古百靈廟阿兀剌編帖木剌思碑銘爲"三語(漢語、蒙古語、敘利亞文突厥語)碑銘",實際上應爲雙語(突厥語[以敘利亞文與回鶻文兩種文字書寫]、漢語);將馬薛里吉思的祖師麻兒也里牙與7世紀木鹿主教Mar Elijah的勘同(134—135頁)仍有待充分討論;説列班掃馬來自三盆山(今北京房山)十字寺(38—39頁),完全來自推測;敘利亞文、拉丁文、英文的引文都有一些差錯[④]。羅沙比(M. Rossabi)也指出本書存在一些系年上的訛誤[⑤]。本書的漢文也頗多魯魚亥豕之誤,如"及"作"極","駙馬"作"附馬","通制條格"作"通治條格","宋濂"作"宋廉","箭内亙"作"箭内互"。書末的索引過於簡略,許多專有名詞未列。個別詞在書中

---

① Pier Giorgio Borbone, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma:Un orien tale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, Torino: Silvio AmoraniEditore, 2000.

② Wilhelm Baum & Dietmar W. Winkler, *Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenanntenNestorianer*, Klagenfurt: Verlag Kitab, 2000.本書另有英文版,見468頁注3。

③ Matteo Nicolini-Zani, "Review", *China Review International*, 18-3, 2011, pp. 354—358.

④ Pier Giorgio Borbone, "Review", *The Journal of Ecclesiastical History*, 64—4, October 2013, pp. 842—843.

⑤ Moris Rossabi, "Review", *Journal of Asian History*, 46—2 (2012) , pp. 256—257.

形式不統一，"聶思脱里"一詞在一些可以避免的情況下卻仍然出現在文中。Carlson對本書的内容作出細緻評價的同時，提出了本書中未作闡釋的一個關鍵性問題：也里可温是否可以與東方敘利亞基督教徒畫等號，如何能確定本書引用的那些碑銘都屬於東方教會[①]？

本書中仍有一些穿鑿之處可以糾正。如，聶思脱里的生卒年寫爲428—731年（XVI頁），實在令人費解。實際上他的生卒年是386—451年，擔任君士坦丁堡牧首的時間是428—431年。再如，克烈部首領王汗蒙古文爲Ong Khan，作者以爲是蒙古語中省略了漢語Wang的"W"而成爲了Ong（6頁，注30）。實際上，元代漢語的讀音與今不同，"王"正是讀ong。又如1180年西遼統治下的喀什噶爾設立了教區系因其地基督教徒衆多，作者認爲乃蠻基督教徒的流入對喀什噶爾基督教徒數量有貢獻（32頁）。但乃蠻人是在被成吉思汗擊敗的情況下隨其王子屈出律逃亡進入西遼之地並竊取其政權的，時間已經是13世紀初，晚於喀什噶爾設立教區的時間。另如，作者寫道，東方教會文獻中所列的最晚的遠東教區是汗八里（1248）與哈密（1266）（145頁）。實際上，在敘利亞文獻中有兩份14世紀中期的教區名單，其中都是汗八里、唐兀[②]。

本書引用的文獻大體截止到2006年，僅有一部爲2009年。近年相關研究的飛躍式發展，未能體現出來。如關於内蒙古的蒙元時代基督教遺存，荷蘭學者Tjalling Halbertsma進行了詳盡的田野調查，發表了數篇論文，並以其博士論文爲基礎出版了專著《内蒙古的早期基督教遺存》[③]，本書中未見徵引。對於中國的敘利亞文遺物，牛汝極發表了多篇論文，並出版了專著《十字蓮花——中國元代敘利亞文景教碑銘文獻研究》（上海古籍出版社，2008年；

① Thomas A. Carlson, "book reviews", In *Hugoye* 15 (2012), pp. 393—399.

② Josephus Simonius Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino Vatica*, Rome, 1740, Vol .1, p, 630; Vol. 2, p. 458.

③ Tjalling Halbertsma,"Some field notes and images of stone material from graves of the Church of the East in Inner Mongolia,China", *MonumentaSerica*, 53, 2005, p. 113—244. Ibid., "Some notes on past and present field research on gravestones and related stone material of the Church of the East in Inner Mongolia, China", in: Roman Malek (ed.), *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*, pp. 303—319. Ibid., "Some field notes and images of stone sculptures found at Nestorian sites in Inner Mongolia, China", in Dietmar W. Winkler, Li Tang (eds.) *Hidden Treasures and Intercultural Encounters: Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*. Münster, 2009, p. 51—69. Early Christian Remains of Inner Mongolia: discovery, reconstruction and appropriation, Leiden: Brill, 2008.

法文版,2010年),本書僅引用了一篇論文。Borbone從敘利亞語文角度對突厥—蒙古基督教、汪古部、呼和浩特白塔題記的研究論文[①],也可使本書更加充實。關於回鶻的基督教,吐魯番出土了大量文獻,其中不少與蒙元時代有關,近年Erica Hunter、Nicolas Sims-Williams、Peter Zieme與Mark Dickens等致力於"吐魯番基督教圖書館"項目,發表了一些成果[②],對本書的研究也是重要的補充。

本書顯示出作者較爲熟稔西方學界的成果,但是對於中國學界的研究稍顯生疏。在漢文史料和著述方面,仍可大幅充實。如關於元代鎮江基督教,近年中國學者劉迎勝《關於馬薛里吉思》、[③]殷小平《從〈大興國寺記〉看元代江南景教的興起》[④]二文有深入探研,本書未能參考。再如張佳佳、陳高華分别撰文從不同角度探討新發現元代濟寧路的一個景教家族的碑刻材料[⑤];張沛之的專著《元代色目人家族及其文化傾向研究》第五章《汪古馬氏家族考察》對這個信仰景教的家族做了目前爲止最爲詳盡的資料搜羅與考證分析[⑥];殷小平的專著《元代也里可温考述》輯録元代也里可温183人[⑦],都是對漢文史料更新更深入的發掘。

關於敘利亞文碑銘的識讀,劉南强(Samuel N. C. Lieu)領銜的澳大利亞

---

① Pier Giorgio Borbone, "Some Aspects of Turco-Mongol Christianity in the Light of Literary and Epigraphic Syriac Sources", *Journal of Assyrian Academic Studies*, 19/2 (2005): 5-20.Ibid.,"Syroturcica 1. The Önggüds and the Syriac Language", in G. A. Kiraz, ed., *Malphono w-Rabo d-Malphone. Studies in Honor of Sebastian P. Brock*, Piscataway, NJ Gorgias Press, 2008, pp. 1—17. Ibid.,"Syroturcica 2. The Priest Särgis in the White Pagoda", *Monumenta Serica* 56 (2008): 487—503.

② 參看 Erica C. D. Hunter, "The Christian Library at Turfan, the Syriac-script manuscripts from Bulayiq",《吐魯番學研究:第三屆吐魯番學暨歐亞遊牧民族的起源與遷徙國際學術研討會論文集》,上海:上海古籍出版社,2010,715—719頁。Erica C. D. Hunter, "Syriac, Sogdian and Old Uyghur Manuscripts from Bulayïq",新疆吐魯番學研究院編,《語言背後的歷史——西域古典語言學高峰論壇論文集》,上海:上海古籍出版社,2012,79—93頁。Mark Dickens, "Syriac Bible in Central Asia", In Hunter, Erica, (ed.), *The Christian Heritage of Iraq*, Piscataway, NJ: Gorgia Press, 2009, pp. 93—120.

③ 劉迎勝,《關於馬薛里吉思》,《元史論叢》第8輯,南昌:江西教育出版社,2001,第14—22頁。

④ 殷小平,《從〈大興國寺記〉看元代江南景教的興起》,《中華文史論叢》2006年第4期。

⑤ 張佳佳,《元濟寧路景教世家考論:以按檀不花家族碑刻材料爲中心》,《歷史研究》2010年第5期。陳高華,《元代內遷的一個阿里馬里家族——"也里可温"的新材料》,中國社會科學院歷史所隋唐遼宋金元史研究室編,《隋唐遼宋金元史論叢》第一輯,北京:紫禁城出版社,2011,364—375頁。

⑥ 張沛之,《元代色目人家族及其文化傾向研究》,天津:天津古籍出版社,2009。

⑦ 殷小平,《元代也里可温考述》,蘭州:蘭州大學出版社,2012。

團隊著《泉州中世紀基督教與摩尼教遺存》於2012年出版[①],識讀與本書頗多不同。如漢—敘利亞合璧馬里失里門碑,敘利亞文起首文句本書作者辨讀爲Māni ärk-lär,解釋爲"摩尼教徒與也里可温們"(60—64頁),但劉南强等指出敘利亞文中摩尼教是mnyny,不是m'ny或mny,故重新識讀爲minzi il(l)är,釋義爲蠻子地方,與漢文部分的"江南"相對應[②]。再如王芣道碑(66頁),因爲原碑已佚,研究者只能依據照片,劉南强等指出本書作者所據照片並非最佳,本書作者識讀的(t) wng pw d'w ol z' ping lw ' qw-am ping z'yng(王芣道,自平路,光平縣),劉南强等讀爲mar wangfu ta oγ-lï 'wng br gywrgys(英譯:Mar Wang Fudao, the son of Wang the son of George。筆者案,應即:馬兒·王芣道,王·把兒·闊里吉思之子)[③],後者似更近是。

本書引《至順鎮江志》所載"迎禮佛國馬里哈昔牙麻兒失理河必思忽八"之句,作者成功地將人名還原爲Mari Ḥasyā Mar šlīhā episcopal,不過,作者認爲佛國指印度、回鶻或中國受佛教影響的地區(138頁)。Nicolini-Zani認爲佛國當爲拂國,指拂林(Rūm)[④],似乎更爲合理。筆者以爲,"佛"不可從字面理解,而是藉佛教詞彙指稱基督教,"佛國"指信仰或流傳基督教的國度。

作者大概沿用了早前某些學者的説法,認爲忽必烈之母唆魯禾帖尼葬於甘州十字寺(140頁)。伯希和已否定此説,因爲這不符合蒙元時代的史實,筆者認爲這種説法出自清人修甘州方志時對《元史》中一條史料的誤讀和演繹[⑤]。

作者認爲,忽必烈時期以前蒙古人用"迭屑"稱呼聶思脱里教徒,在忽必烈時期漢文史料對於基督徒的稱呼逐漸由"迭屑"變爲"也里可温"(52—53頁)。筆者以爲這一觀點值得商榷。在元代石刻中,可以找到忽必烈剛剛即位不久所發佈的幾道聖旨。比如安陽縣《大上清正一宫聖旨碑》所刻猴兒年

① Samuel N. C. Lieu et al., *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou*, Turnout: Brepols, 2012.

② Ibid.,pp. 206—209.

③ Ibid.,pp. 130—131, 199—204.

④ Matteo Nicolini-Zani, "Review", *China Review International*, 18-3, 2011,p. 527.

⑤ 馬曉林,《元代甘州十字寺唆魯禾帖尼影堂設立原因探析——兼論馬可·波羅所記河西景教》,《國際漢學研究通訊》第八期,北京:北京大學出版社,2013,194—213頁。

(1260)六月十四日聖旨引用"已先底聖旨裏"免除出家人差發的條文,其中便有"也里克温"[①];1261年《林縣寶嚴寺聖旨碑》引成吉思皇帝聖旨:"和尚、也里可温、先生、答失蠻,不揀那甚麽差發休當者,告天俺每根底祝壽有者。"[②]忽必烈並無任何必要假託成吉思汗、窩闊台汗的聖旨。還有更有力的證據,北京懷柔紅螺山大明寺有癸卯年(1243)榜示碑,内容同樣是保護寺院云云,提及"也里伽温"[③]。戊戌年(1238)《鳳翔長春觀公據碑》中,與和尚、先生、答失蠻並列的是"也立喬大師"[④],也立喬應該是Erke'ün脱落尾音-n的音譯,而非本書作者認爲的ärk/erke一詞的訛寫(56頁)。《廟學典禮》收羊兒年(1235)三月初一日聖旨條畫節該,列舉"和尚每、葉爾羌每、先生、達什愛滿每"[⑤],因爲此書只有《四庫全書》本,四庫館臣已將元代譯名妄改,"葉爾羌"這一名稱被改前的原文肯定是"也里可温"的一種音譯。總之,這些材料足以證明"也里可温"一詞使用之早,雖然没有找到成吉思汗時代的聖旨,但幾乎可以肯定當時的蒙古人已經開始使用"也里可温"指稱基督教徒。

總之,蒙元時代東方敘利亞基督教史研究涉及知識面廣,需要多語言、多領域的深入交叉,許多問題在漫長的時間流逝中變得撲朔迷離,學者們産生不同的意見,也表明了研究的重要性和迫切性。作爲該領域的首部英文專著,本書的價值自然毋庸置疑。更難能可貴的是,本書雅俗共賞,既能夠吸引更多有興趣的讀者,也指涉了學術進步的方向。未來,本領域的研究在蒙元史、敘利亞學(Syriac studies)、突厥學、出土文獻學、基督教史的更緊密協作之下,必將有更大的發展。

---

① 陳垣編纂,陳智超、曾慶瑛校補,《道家金石略》,北京:文物出版社,1988,855-856頁。

② 蔡美彪編著,《元代白話碑集録》,北京:科學出版社,1955,22頁。

③ 政協北京市懷柔區文史資料委員會編,《懷柔碑刻選》,2007,2頁。

④ 蔡美彪編著,《元代白話碑集録》,5頁。

⑤《廟學典禮》卷一《秀才免差發》,王頲點校,杭州:浙江古籍出版社,1992,10頁。

研究綜覽

“校勘與經典”國際學術研討會會議紀要

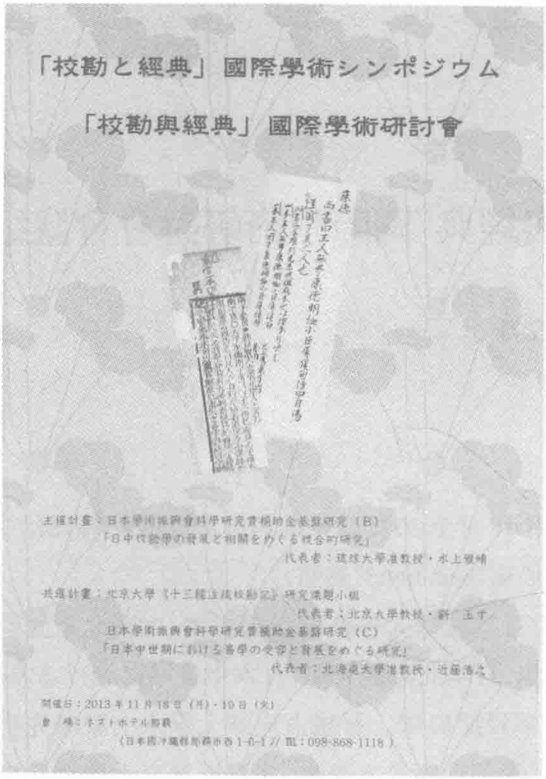
唐田恬　整理

2013年11月18日至20日，“校勘與經典”國際學術研討會在日本沖繩召開，主會場設在那霸“nest-hotel”賓館。

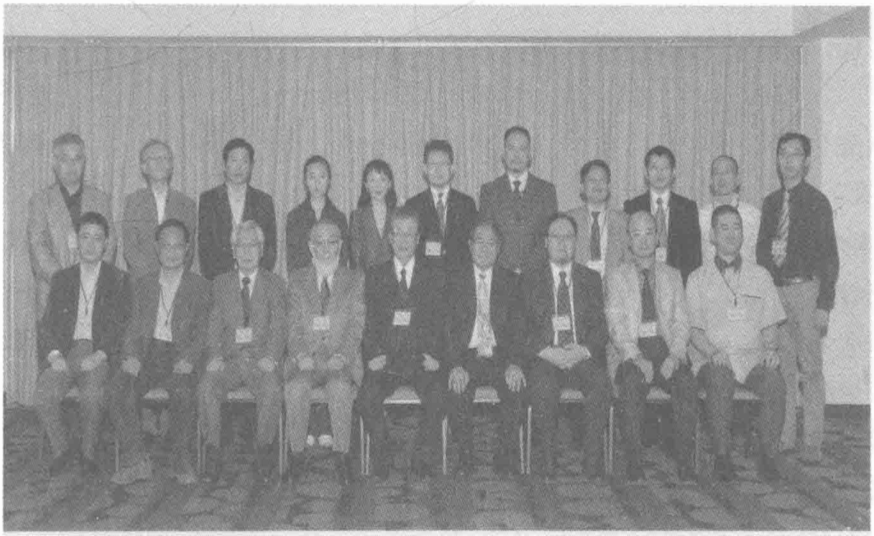
本次會議由日本琉球大學教育學部主辦，中國北京大學《十三經注疏校勘記》研究課題組，日本北海道大學“日本中世期における易學の受容と發展をめぐる研究”項目組協辦。會議由琉球大學水上雅晴先生擔任總召集人，由北海道大學文學部近藤浩之先生、北海道教育大學釧路校石井行雄先生、佐野比呂己先生及部分琉球大學學生擔任會務組成員。會議共邀請來自中國大陸、香港、臺灣和日本方面的知名學者十餘人宣讀論文，是近期古典文獻學界一次規模較大、水準較高的國際學術集會。

11月18日，大會第一日。大會開幕式由水上雅晴教授主持，琉球大學教育學部井上講四部長，北京大學古文獻研究中心劉玉才教授，北海道大學大學院文學研究科近藤浩之教授分別發言。其中，井上部長對與會學者的到來表示歡迎，希望本次會議能夠促進校勘學研究的發展，取得豐富成果。當日共有十三位學者發表了自己最新的研究成果。會議首先進行基礎演講，京都大學名譽教授池田秀三先生的報告《校勘學的基本原理》，闡述了校勘學的基本原理和主要方法，認爲校勘學應該保持客觀性。臺灣歷史語言研究所教授陳鴻森先生的報告《校勘與經學史論述——以〈孝經〉爲討論中心》，針對學者

作者學習單位：北京大學中文系



不重校勘與底本導致的錯誤論斷，一一條析其非，從而彰顯出校勘對經學研究的重要意義。揚州大學文學院教授錢宗武先生的報告《韓國〈尚書〉學文獻整理的校勘原則》，結合“域外《尚書》學文獻”課題的整理研究工作，介紹了韓國《尚書》學文獻的文本狀態和校勘原則。廣島大學野間文史教授的報告《自述〈春秋正義校勘記〉之撰作》，敘述了著作《春秋正義校勘記》的校勘對象、參考版本以及前人著作如阮元《十三經注疏校勘記》、浦鏜《十三經注疏正字》的功過得失。會議第一階段，由北京大學古文獻研究中心劉玉才教授、吴國武副教授以及北京大學中文系博士生唐田恬做成果發表。劉玉才教授發表《〈幼學指南抄〉徵引漢籍校議》的演講，介紹了日本本土類書《幼學指南抄》的編纂、徵引漢籍的情況和文獻意義。吴國武副教授發表《吕大臨〈詩傳〉輯校及相關問題》的演講，主要介紹從宋明文獻中輯録的吕大臨《詩傳》的佚文情況。唐田恬同學發表《“〈十三經注疏校勘記〉研究”項目介紹——以〈周禮注疏校勘記〉爲例》的演講，以《周禮注疏校勘記》爲基礎，介紹了國家重點社科



国際学術シンポジウム「校勘と経典」 2013年11月18日(月) 於:ネストホテル那覇

基金項目“《十三經注疏校勘記》研究”的基本情況。第二階段,浙江大學古籍研究所許建平教授發表題爲《日本舊鈔岩崎本〈尚書〉寫卷校證——兼論敦煌寫本互證的重要性》的演講,選取日本舊抄本岩崎本《尚書》若干條進行考釋,並論述利用敦煌本校勘岩崎本的重要性。二松學舍大學文學部小方伴子准教授發表題爲《日本刻本〈國語定本〉的校勘》的演講,介紹文化六年刊行的秦鼎《國語定本》的基本情況以及該書使用的明清版本和秦鼎的校勘得失。北海道大學文學部近藤浩之准教授發表題爲《桃源〈百衲襖〉中之曆學與天文觀》的演講,介紹日本學者桃源瑞仙著作《百衲襖》的基本情況,以及其中反映出的桃源的天文知識和宇宙觀念。第三階段,主要有三位學者進行報告。分別爲福岡教育大學教育學部鶴成久章教授報告《〈四書纂疏〉中引用的〈朱子語録〉初探》,主要介紹趙順孫編纂的《四書纂疏》的基本情況,並利用該書對通行的《朱子語録》進行校勘。上海師範大學哲學學院石立善教授的報告《吐魯番出土古寫本〈詩經〉校録及研究》,主要利用吐魯番鄯善縣新出土的古寫本《詩經》對傳世刊本《毛詩故訓傳》《毛詩注疏》進行比勘,並探究古寫卷的性質、異文和體裁等相關文本問題。臺灣雲林科技大學漢學應用研究所金原泰介助理教授的報告《清代考據學對明治萬葉學者木村正辭的影響》,主要以日

本江户、明治時代古典文學專家木村正辭《萬葉集文字辨證》爲中心，考察木村氏《萬葉集》研究與清代考據學之間的關係。

11月19日，大會第二日，會議進入第四階段。南京大學文學院副教授童嶺先生進行了題爲《八代史籍校勘學攟逸——以荻生徂徠批校〈南齊書〉"訛"、"脱"、"衍"、"倒"爲例》的演講，以日本學者荻生徂徠批校南北朝史籍《南齊書》十餘則校記爲例，論述南監本的價值以及江户日本學者對於八代史籍校勘的學術意義。琉球大學教育學部准教授水上雅晴先生進行了題爲《琉球久米士族的漢學及校勘——以楚南家文書爲中心》的演講，利用沖繩戰爭中燼餘的琉球漢籍，探究中日兩國校勘學對琉球漢學的影響程度。在總結演講階段，共有三位學者發言。香港中文大學文學院吴偉明教授進行了題爲《從海保漁村的〈周易校勘記舉正〉看德川校勘學》的報告，以日本學者海保漁村對《周易本義》的校勘爲切入點，從方法論的角度對德川易學進行新的研究。實踐女子大學文學部影山輝國教授進行了題爲《吴騫〈皇氏論語義疏參訂〉初探》的報告，介紹了清代學者吴騫著作《皇氏論語義疏參訂》的基本情况和文獻價值。香港教育學院文化史講座鄭吉雄教授進行了題爲《〈易〉學與校勘學》的報告，以《周易》的版本與異文作爲範例，説明中國古代經典文獻存在一種一字多義的現象，以及這種現象同校勘學之間的關係。報告結束後，會議舉行閉幕式。池田秀三教授、陳鴻森教授、鄭吉雄教授、水上雅晴教授分别發言。四位學者針對校勘學的意義、經典文獻的研究方法、中日古典學術的相互影響以及今日東亞學術交流的前景展望進行了精彩紛呈的演講，爲大會畫上了圓滿句號。

在大會各階段的討論時間和茶話會上，與會學者進行了熱烈討論。對會議報告内容以及一些相關的問題進行了多方面的交流與探討。

會後，主辦方組織學術考察。與會學者分别到孔子廟、玉陵、首里城等文化遺址參觀，實地考察中國古典學術與日本古典學術的緊密交融與相互影響。

11月20日，會議主辦方舉行了特别學術活動"琉球漢籍展觀會"。與會學者參觀琉球大學附屬圖書館所藏和刻漢籍，並對漢籍刊刻的時間、地點、影響等情况進行了研究討論。



本次學術會議的舉辦是成功的，與會學者提交了多篇高水準的研究論文，並且對學界的一些重要問題進行研討，取得了豐厚的學術成果，對中日古典文獻學界交換學術情報，相互啓發研究方法産生了積極影響。尤其是中日兩國學者走出國門，放眼東亞漢文字文化圈内的學術研究，對中日學界加深瞭解、增進互動、共同發展有着重要意義。

“頻得音書似不遥”

——牛津大學“十至十三世紀中國精英的交流：以書信與筆記作爲研究材料”國際學術工作坊會議(2014.01.09—01.10)參加記

王瑞來

牛津會議,始自早餐。

在四圍花窗肖像、天井高深的寬敞大廳一隅,參加學術會議的學者們在這裏共進早餐。這是歷史學院的食堂,我猜想這食堂原本是教堂。在上課期間,學生也在這裏用餐。1月還是假期,所以,偌大的食堂只有我們二三十人就餐。

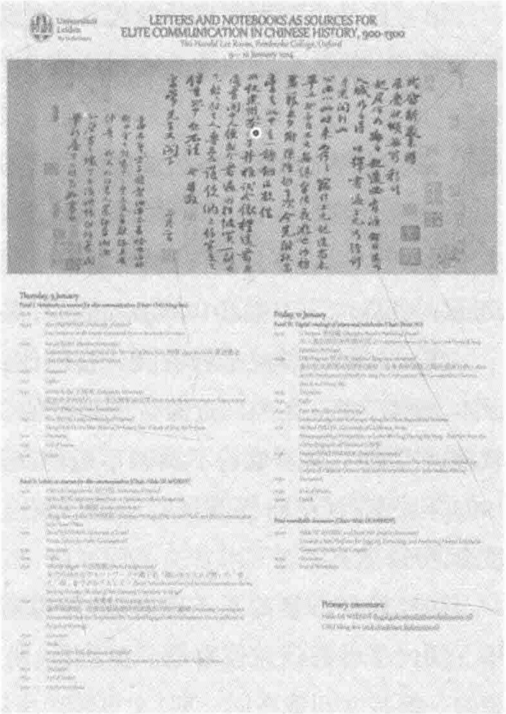
學術會議,會上會下皆爲交流。因此,此次學術會議的序幕,開啓在早餐。跟參加任何一次學術會議一樣,總能碰上一些熟面孔。因此,握手寒暄與早餐共進,久别重逢的欣喜也令人開胃。

這次來牛津,參加的是“十至十三世紀中國精英的交流:以書信與筆記作爲研究材料”國際學術工作坊的會議。

其實,我差點就與這次會議失之交臂。每天,我的郵箱總是能收到一些各種文字的郵件,其中多數是垃圾郵件,除了熟人以及工作郵件之外,爲了防止電腦染上病毒,陌生郵件一般都是不打開便加以删除。去年秋天,看到同

作者單位:日本學習院大學東洋文化研究所

樣是一通陌生郵件時，剛想順手删除，但多看了一眼郵件題目，覺得與其他的垃圾郵件有些不同，仔細一看，方知是這次會議的通知，詢問能否參加。在答覆之後，便收到了魏希德教授表示謝意的郵件。



報到那天，與牛津的博士生小徐等聊天，才得知會議邀請我的原委。原來，2012年我在北大學報上的那篇《"内舉不避親"：以楊萬里爲個案的宋元變革論實證研究》，引起了魏希德教授的關注。因爲那篇文章我主要利用了楊萬里文集中的書信材料，剛好魏希德教授的國際學術工作坊正是以書信研究爲主。因緣際會，受到了邀請。

會議在歷史學院的會議廳舉行，坐落在古建築之中的這座帶有會議廳的建築，卻是去年剛剛落成。會議在上午9點半準時開始。

在會議廳，又見到一些趕來參加會議的學者。看着昨夜才趕到的顯得有些疲憊的臺灣黄寬重教授和祝平次教授，有人跟我開玩笑説，你看起來精神很好啊。我回答説，因爲我早到幾天，已經把時差倒過來了。由於會議即將開始，没有更多的寒暄餘裕，交流只能留到會議中間的茶歇了。

會議廳跟中國和日本無異，長方形的房間，桌椅亦環成長方形，發言者的對面垂下播放PPT的熒幕。不過會議廳内處處都有牛津大學歷史學院的徽章標記，牆上、桌椅，甚至桌上放着的純净水瓶上，供給與會者記録使用的圓珠筆以及便箋紙上，無處不在。

會議按預定議程進行。先是魏希德教授做基調發言。然後就開始了會議的正式報告。

第一位是牛津大學退休教授杜德橋先生報告。以研治中國文學史聞名的杜教授,考察了唐宋文人在牆上書寫作品的現象,他稱之爲"牆上的塗鴉"。他認爲塗鴉是獨特的文學作品場域。文人到處題詩,不只是"到此一遊"。牆壁是臨時的媒介,很快會消失,像是今天的互聯網。將塗鴉記録在紙上,才不再流動。一經記録到紙上,塗鴉便成爲正典。杜教授舉了4首詩,其中一首女性的詩,正是我前幾年《惆悵才女,寄情驛壁》的博文(http://blog.sina.com.cn/s/blog_6181bf8d0100jqjz.html)所寫到的。

我在1993年就見過杜教授。當時他到日本的東洋文庫查閱《永樂大典》原本。剛好我正在翻譯近藤一成教授的《英國的中國學》長文,爲此,我跟杜教授就英國中國學進行了爲時不短的交談,並把杜教授的教示記録在刊於1993年臺灣《漢學研究通訊》上的譯文附記中。算來已經整整20年了。此次重逢,分外欣喜。

從杜教授考察的文人題壁詩,我還聯想到了歷代官府對牆壁媒體的利用。國內學者高柯立便寫過一篇《宋代粉壁考》。由於高柯立的這篇文章跟我的一篇長文刊載在同一期《文史》上,所以印象很深,記得過了不久,我到北大中國古代史中心講座,PPT就直接投影在白色的牆壁上,當時就開玩笑説,這也是粉壁啊。鄧小南先生和其他同學都笑了起來。在會議討論時,我介紹了高柯立這篇文章。塗鴉作爲廣泛的文化現象,與僱人刻石是不同文化層次的表現,有些塗鴉的文字資訊在當時是越軌的。在討論中,學者們如是説。

第二位報告人是美國斯坦福大學的艾朗諾教授。艾教授雖然是第一次見面,但以前曾在北大寄贈的《國際漢學研究通訊》第6期上讀過他的《李清照談讀書與寫作》一文,因此也無陌生感。艾教授的報告主要是談《清波雜誌》的書寫目的,也旁及了其他宋人筆記。他指出,一般只是關注筆記的史料價值,而不大注意作者的想法。筆記不只是對正史的補充,還是一種取代。

艾教授指出的,的確是在研究中使用筆記的普遍現象。當然,尤其是中國學者比較注重筆記的史料價值,日本有的學者則認爲筆記並非信史而回避使用。在討論中,我説,筆記的種類也不同,有的像古文學派的方式,注重實證,有的像今文學派的方式,注重議論。我整理過的《鶴林玉露》就充滿議論,而《朝野類要》則看不到"夫子自道"。對於與艾教授關注作者想法的研究,我

介紹了我的日本朋友安野省三教授前幾年出版的《雞肋編漫談》。

綜合討論之後的茶歇,成爲與會者敘舊和識新的好機會,場面比會議要輕鬆而熱烈。

接下來,由於我的報告,讓大家結束了餘興未盡的茶歇。

我的報告雖説有來自書信的材料,但跟書信關係並不緊密,屬於"宏觀敘事",題爲《從近世走向近代:宋元變革論述要》,是想把我近年來提倡的宋元變革論推介給歐美學者,藉以傾聽一下他們的意見。我講述了向前看的唐宋變革論和向後看的宋元變革論的區別。就兩論的聯繫和地域的關係,我用了湖水作比喻,一池湖水,儘管水深水温有不同,畢竟同爲一池,交互影響。我用漢語作的報告,居然大家基本都能理解。討論時,有的學者説很贊同湖水的比喻。包弼德教授提出如何看政治對社會影響的問題,並指出關中、華北、華中平原更像南方。像江南不是江南,地域間存在着相互影響。就我講到打通王朝界限,帝國只有一個的認識,包教授也説,可不可以把思考方式從宋元明框架中解放出來。黄寬重教授指出,還應當具體考察宋元明時代士人在基層社會的影響。大家的意見,讓我頗受啓發。

在我之後作報告的,是美國維吉尼亞大學歷史系的張聰教授,她是南開大學博士畢業。儘管是初見,但跟她聊起來,她的許多師友我都熟識。她是就宋人筆記的序跋展開的研究。她讀了110通筆記的序跋,其中有8成是著者自作,其餘則來自朋友。她從筆記的立意講到士大夫的立言不朽意識,並指出名人筆記被採納記入國史的情形很多。在討論中,大家指出,宋代筆記不僅僅是士大夫的好尚,還是繁榮的印刷術走向市場化的社會經濟背景下滿足士大夫和市民階層精神需求的産物。補史既有著者的主觀意識,也有客觀作用。總的來説筆記從史書的層面上看,屬於野史。黄寬重教授還指出,應當從政治背景看筆記的産生,並且指出,一些綜合性的意見通過筆記保留了下來,比如諺語"好男不當兵,好鐵不打釘"和"滿朝朱紫貴,盡是四明人"等。

午餐之後,稍事休憩,下午會議繼續進行。

下午第一位報告人是牛津大學博士候選人徐力恒。力恒出身香港,在北大歷史系讀的本科,因此可以説是我的校友。去年三月,我在臺灣漢學研究中心演講時,正在臺北"中研院"研修的力恒也前去聽講,會後還送了我一册

他參與翻譯的《當代西方漢學研究集萃》(中古史卷),對我正在進行的研究頗有裨益。力恒製作了一個現存古代書法真跡資料庫,其中收集了200餘通宋人書信手稿。在討論時,我説你的工作很有實際意義,鑑定書法真僞可以通過你的資料庫加以比對。

接下來是牛津大學博士畢業,跟着魏希德教授做博士後的朱銘堅報告。銘堅也是香港出身,是這次會議的具體連絡人,從去年秋天開始,包括我在內,來來回回跟與會者通郵達幾十封,頗得關照,他也非常辛苦。銘堅的報告是對一本新發現的書信集《中州啓劄》進行的分析研究。《中州啓劄》爲1301年吴恒道所編,收録有200封時人信件。其中只有20封見於今人所編《全遼金文》。《中州啓劄》收録有許衡的33封、吕遜的33封信。他們是不是起到了北方文人的橋樑作用?他以吕遜爲例,運用書信中提及的地名次數,試圖解讀通信網路。

銘堅的新發現與研究方式引起了大家的興趣。

據力恒和銘堅講起,2012年的開封宋史年會他們都曾參加過。惜乎二百多人的大會,又是分組討論,失之交臂,那時未能相識。兩個活潑而熱情的年輕人輪流坐在我和黄寬重先生中間,爲我們同聲傳譯其他報告的内容。有了他們的翻譯,我們對報告的内容有了更爲深入的理解,收穫大概要大於與會的日本學者。

接下來是英國里兹大學的大衛·帕丁森博士的報告。報告是他博士論文的延伸,是關於前近代的書信研究,透過書信來考察社交網路。他此次報告則是討論明人的書信。他指出,作爲公共消費的私人書信,作者從未想到過自己的書信會出版。晚明的尺牘已經成爲顯示才學的方式之一。如果删除了書信特有的用語,尺牘對於建構共同認同是有用的。在討論中,大家對書信傳遞的方式與所需時間發生了興趣,有人問到,和尚和道士會不會代爲傳遞?

茶歇之後,是日本大阪市立大學平田茂樹教授的報告,他的報告題目爲《宋代科舉社會網路:以魏了翁〈鶴山先生大全集〉中的"書"與"啓"爲綫索》。平田是用漢語作的報告。這使此次會議的工作語言只有了中英文兩種。平田的考察一如日本學者的一貫風格,細密翔實。從科舉社會的定義講到社會

流動性問題。具體就書信來講，由於具有注重慣例性、禮儀性的特點，他認爲要與其他資料結合起來研究。

在平田之後，是黄寬重先生的報告。黄先生的報告題目是《論學與議政：從書信看孫應時與其師長的時代關懷》。這是黄先生近年來傾注精力進行孫應時研究的一部分。黄先生指出，歷來忽略文集研究，尤其是南宋中晚期研究，不利用文集，就只是做了一半研究。不過，書信在利用上，有時間、人物與地點難以確定的問題。書信具有私密性，是悄悄話。即使是作爲官僚與皇帝往來書信的奏劄，也有私密性，屬於書信的一種。在討論時，我以研究范仲淹尺牘的經歷爲例，從書信的私密性與流露真實心態這一特點的視角，贊同了黄先生的意見。

第一天最後一個報告的，是牛津大學的伯納德·高爾斯教授。從研究領域上説，高爾斯教授不能算是漢學圈中人，他主要研究歐洲史。不過，他對中世紀歐洲書信往來的描述，倒是給中國史研究提供了一個難得的參照系。高爾斯教授指出，歐洲與宋朝的類似性在於，士人分散各地，靠書信溝通。書信有兩個用途：一是實用性，二是文人身份認同，前者是主要的。歐洲没有傳信系統，靠僕人等傳送。歐洲分散，中國統一，12世紀歐洲精英思想没有定型，跟宋代不一樣，所以不會在信中討論一些問題，只是實用性的。教士之間用拉丁語書信溝通，國王不懂拉丁語，需要翻譯，翻譯後會有變形。歐洲書信之外還有口信，他認爲口信更重要。聽了高爾斯教授的報告，我在想一個問題，教士與國王之間的關係如何？國王不懂拉丁語，教士精英是不是在客觀上形成一種文化壟斷？不過，由於會議時間已經比預定拖後，不便佔用時間，就没有發問。問題寫在這裏，還望博雅有以教我。

會議的晚宴在大教堂般的二樓小房間舉行。雖然參加者不必正式穿上晚禮服，但會議主辦方顯然是精心做了準備，連菜單都像賀年卡那樣專門印製，相當精美。不僅如此，每個與會者胸前戴的名牌用硬塑製成，上面不僅有會議名、人名、所屬校名，還有主辦者牛津大學和萊頓大學的標誌。豪華的大英帝國！

房間裏參加者分坐兩大長桌，伴隨着一道道佳餚送上，燭影摇曳，刀叉聲響，杯觥交錯，笑語連連。席間，應大家之請，包弼德教授還唱起了他那有名

的中國歷史朝代歌,歌詞合轍押韻,最後以“MAO、ZE、DONG”三個音結束。包教授一邊唱,下邊同聲應和。至今,那場面的熱烈,那聲音的共鳴,彷彿依然在眼前閃現,在耳邊回蕩。

第二天的會議主題跟第一天相比有了變化,集中討論的是各種文史專用資料庫和資料庫的話題。由於上海的李偉國先生缺席,會議推遲了一會。第一位報告人是臺灣清華大學的祝平次教授。祝教授的報告題目是《書信往來與南宋理學的發展:以朱熹與張栻之間的通訊爲例》。鑑於南宋道學家常常通過書信來討論學問,祝教授根據陳來對朱熹2300多封書信的考證繫年,製作了資料庫,以朱熹與張栻的通信爲例,在會場用PPT爲大家演示了研究成果。跟祝教授,我是未滿一年的第二次握手。去年3月,我在臺灣清華大學演講之後,一起共進過午餐。

在祝教授之後,美國費城宗教大學的馬德偉博士演示了他編制的中國佛寺志資料庫和高僧傳資料庫,他的資料庫可以在文本上標記人名、地名等項目。本籍德國的馬德偉博士掌握德、英、中、日等多國語言,年輕有爲,充滿活力。

接下來,哈佛大學的包弼德教授和加州大學歐文分校的麥克·富勒教授分別從不同角度介紹並演示了哈佛大學的包弼德教授主持製作的中國歷代人物傳記資料庫(CBDB)。這個大型人物傳記資料庫收録人物達14萬人,資料庫不僅可以進行統計上的計算,還可以根據資料庫的設計,觀察到相關人物的社會關係網路狀態。資料庫體現了這樣的理念,即世界由一個個相互關聯的物件組成,人、地、時等等。

下午則是由魏希德教授和她的博士後助手何浩洋副研究員介紹她們開發的古籍檢索系統MARKUS,這個檢索系統最大的特點是將固有名詞連結網上詞典,人名則連結中國歷代人物傳記資料庫(CBDB)。檢索系統的主要作用則是分析古籍文本,可以分析文本中人名的出現次數,可以通過資料分析文本的内容傾向與時間性。演示是以王明清的《揮麈録》为例進行的。

第二天一整天的會議,讓我强烈感受到,非漢語世界的學者研究中國文史對資料庫之類工具的依賴。其實,在當今的時代,即使是以漢語爲母語的研究者,也離不開這些工具的使用了。具有一定的研究基礎,擁有一定的問

題意識，善加利用這些利器，不僅可以大大縮短用於資料檢索的時間，還能防止手工操作時發生史料出現漏網之魚的狀況。不過，在最後的綜合討論時，杜德橋教授唱了一點反調。他擔憂把精力陷於這些軟體中。麥克也説，機械地解讀是没用的。的確，儘管電腦技術運用於文史研究，爲研究帶來了革命性的變革，單純考證已經不成其爲學問，但需要有思想的靈魂灌注於研究之中。這一點，機械性歸納的電腦無法做到，演繹推理，邏輯判斷，最終還要依賴於人腦。用其器，求其質，才是終極目的。

兩天會議按時完成議程，圓滿結束。會議結束後，全體合影留念。除了與會者，還有聞訊從日本、中國大陸趕來旁聽的學者，以及倫敦大學、牛津大學的一些留學生、訪問學者等也一同留影。



揮别之後，或許是意猶未盡而依依不捨，又相互聯絡，晚上在留學生的引導下，通知到的人再次聚集在一家泰國餐館。歡談暢飲，向夜方散。

錢穆先生説過，史學是生命之學。學者間的交誼交流也是一種生命的聯結，猶如同舟共濟，大家共同走在一條並不易行的道路上。因此互相攜手，互相砥礪，尤爲可貴而重要。

“頻得音書似不遥”，這是范仲淹《依韻酬邠州通判王稷太博》詩中的一句。研究古代書信，我們像是與古人通信交流，音書不遥。中外學者，濟濟一堂，彼此的時空更爲接近。《詩》云：“他人有心，予忖度之。”今人古人，東方西方，學術文化，心心相通，嚶鳴友聲，聲聲共鳴。

基地紀事

“東亞漢籍研究：以日本古鈔本及五山版漢籍爲中心”國際學術討論會會議綜述

黄雅詩

2014年3月15日至16日，“東亞漢籍研究：以日本古鈔本及五山版漢籍爲中心國際學術討論會”在北京大學中關新園舉辦。此次會議由北京大學國際漢學家研修基地和中文系共同主辦，北京大學出版社典籍與文化事業部協辦，劉玉才、潘建國教授主持。會議共發表論文二十二篇，中日兩國近三十位與會學者，圍繞日本古鈔本和五山版漢籍的術語範疇、版本源流、文獻價值以及相關問題進行深入探討，取得了豐碩的成果。

日本“五山版”，通常是指從13世紀中後期鐮倉時代起，至16世紀室町時代後期，以鐮倉五山和以京都五山爲中心的刻版印本。鐮倉時代（1192—1333）和室町時代（1336—1573）皆屬幕府時期，此時日本因諸侯蠭起，戰火紛飛，學問轉入伽藍之内以求存續，加上當時往來中日之間多爲僧侶，故學術主流以佛學（禪宗）爲主，並以鐮倉、京都先後建立的“五山十刹”爲學術中心，而有“五山漢文學”之名。此外，因學詩作文之需，除佛教内典外，當時從傳統經典、詩文集到音韻、千字文等蒙學書籍，皆有覆刻，此即爲“五山版”漢籍。因其時代背景，其版本多以宋元刊本爲底本，甚且由中國刻工操刀，故得以保存

作者學習單位：北京大學中文系

原始文獻面貌。“五山版”漢籍或留存中土佚籍佚本，或保留原本版刻信息，或有補於日本漢學史，又或爲中日文化交流之佐證等，其於兩國文獻史料之重要性，實不言而喻。

日本古鈔本與五山版漢籍所徵引之中國文獻、篇章和殘句等，或爲中土亡佚，或可訂補後世缺誤。陳尚君《李嶠〈雜詠〉會校》利用日本所存十餘種古鈔本並七種寫本，與中國所存明活字本對校，力求恢復一百二十首唐詩原貌。盧盛江《〈文鏡秘府論〉注釋考（一）》指出該書引用文獻多出於西晉至中唐之中國典籍，如《詩髓腦》《四聲指歸》和《文筆式》等書，中國早已亡佚，今僅由此得見。劉潔《惠文太子初探》一文，考證惠文太子李範事蹟，其人當時以“樂府文雄”聞名詩壇，然今絲毫不見於史載，徒留《日本國見在書目録》之存目，以及《千載佳句》收録之五聯七言殘句，令人不勝唏嘘。杜曉勤於《周弼〈唐詩三體家法〉中日版本流傳考述——以元刊本和日本“五山版”爲中心》[①]文中，指出周弼原書雖已失傳，唯元刊本圓至注本尚存於北京故宮，然較接近原本的裴庾注本，今僅日本五山版可覽。

除了上述四篇文章所論之存佚外，古鈔本和五山版也可訂補中國文獻資料之缺誤。静永健《鐮倉與京都——以日藏舊鈔本之文本異同爲中心》一文，比較金澤文庫所藏之《白氏文集》各個卷軸的異文，提出《翰林中送獨孤廿七起居罷職出院》末句“從此到人間”，當作“别人間”，方符合詩題。王勇《〈唐大和上東征傳〉古鈔本劄記》藉由對勘三部古鈔本，針對人名、糧食和攜带物品等項，進行辨正，力求明析鑑真和尚當年情況。卞東波《明初詩僧季潭宗泐文集的日本古鈔本與和刻本及其作品在日本的流傳》一文，蒐集附有批校語的五山版，以及保留散佚詩文的古鈔本，並加上其他如《五山文學全集》《首書錦繡段》等相關日藏漢籍文獻，對季潭宗泐的《全室外集》進行補充校對。潘建國《關於五山版漢籍〈廬山外集〉——兼證北大藏本非爲元刻本》，從紙張、版式、字體、藏印和異文等方面進行考校，訂正翁同龢以爲“元本”之誤。童嶺在《汲古書院和刻〈晉書·載記〉序論及漢趙部校證——五胡十六國霸史基礎文

① 本文原題爲《〈唐三體詩〉中日版本源流考》，然補充資料題爲《周弼〈唐詩三體家法〉中日版本流傳考述——以元刊本和日本“五山版”爲中心》，今依補充資料之題。

獻研究之一》文中，以通行之1974年中華書局繁體點校本與和刻本對校，或有較符合六朝句法之處，或有修訂誤字，其補正對於正史文獻不可謂不重。

除書目、文句之外，日藏漢籍對於中國文字的音義也多有留存。王曉平《宫内廳書陵部藏金澤文庫本〈群書治要〉的漢字研究》一文，分析該書端賴日本古鈔本得存，其徵引各書皆爲中國典籍，除異文外，更留有大量六朝初唐之俗字、古字，並有清原教隆的校勘規則，既爲中日文字學的絶佳文獻，也是研究日本漢文學史的珍貴資料。陳捷《關於〈祖庭事苑〉及其版本情况》指出此書爲摘録語録之書，故其保存大量北宋時期的字音、字義和口語、方言釋義，可以爲語言學和音韻學等研究提供豐富資料。

中國散佚在漫長歷史裹的各類文獻，不可勝數，而留至今日者，又因各種因素難以完整如昔，其中有的原本面貌可借早已東渡的文獻窺探一二。李慶《内野皎亭本〈尚書〉和有關的幾個問題》將内野本與其他版本對勘，發現其中保存大量隸定痕跡，故推論内野本實爲目前所見保存原貌最多的全本。傅剛《〈文選〉尤刻本底本出自九條本説》將兩本與古鈔本、李善本和五臣本等詳細對校，指出九條本實爲李善本系統，且更爲接近於原貌。辛德勇《五山版〈寒山詩〉的版本價值測議》歸納出該書傳衍的版本系統，並從分體、詩作序次、拾遺詩等方面，推論五山版雖有缺失，然爲"江東漕司本"系統存世的最早刻本，且可訂補近世點校出版之誤。

五山漢文學雖以禪宗爲主，然尚有傳統經典、注釋和蒙學著作，此類書籍有助於發現日本漢文學的傳播途徑和發展程度。佐藤道生《關於舊鈔金澤文庫本〈春秋經傳集解〉》透過分析跋文，推導出北條家的訓讀符號，以及其教授《春秋》之法。河野貴美子《身延文庫藏〈弘決外典鈔〉古鈔本初探》以身延文庫兩部古鈔本之豐富注釋和訓點，及其寶永刻本的凡例，反映出10世紀末期日本漢文學的高水平發展與學習情況。住吉朋彦《五山版"三注"考》，從《千字文》《胡曾詩》和《蒙求》三部蒙學著作，考究漢文學在日本的傳播及教育方法。

文化交流除了書籍交流之外，另有許多表現形式，而追尋諸般文獻交流痕跡，其根源便是中日之間的深層交往。黑田彰《關於祇洹圖經》一文，將《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》與中國的文獻記載互相考校，探尋兩國對於"崑崙"

的描述,進入深層的文化追探。金文京《龍谷大學藏元郭居敬〈百香詩選〉等四種百詠詩續考》,爲《簡考》一文後續,以百詠詩爲例,探討中國詩體對於日本詩壇的影響。

此次會議中,專論鈔本者十篇,論刻本者六篇,兼及二者有三篇。所討論的文獻以四部分類法别之,經部、總集和佛教内典各三,史部有二,子部有一,别集有六。從研究對象來看,有四篇討論日本漢文著作,餘皆爲國内亡佚而東瀛留存之書。不論從文獻存佚和版本角度,還是從日本漢學史和中日文化交流層面,日本古鈔本和五山版漢籍之珍稀無價,自當毋庸置疑,然而,誠如劉玉才於開場之《日本古鈔本及五山版漢籍對於中國文獻學研究的意義》一文所言,對於此類文獻,日本學者關注於書志學,中國學者關心其佚存,雙方學術焦點的出入,使得許多文本仍未受到足夠重視,此一問題尚待未來東亞漢籍研究的發展來解決。對於這一問題,傅剛深表認同,在對文本認識不足的情况上,則有潘建國持相同論點。從兩人的文章便可看出,他們皆致力於解決此問題。另外,静永健指出鈔本研究,須注意抄録人身份、時地和底本等相關背景,方可進行判斷。對此,河野貴美子透過梳理不同版本對於反切音的記載差異,力圖還原昔時背景,是爲一種解決之道。李慶對於前述諸般問題,亦認爲必須將有關對象放到整個文獻和學術研究的系統中去把握。

縱使在學術焦點、文本認識和背景梳理等問題上,東亞漢籍研究尚待細緻且系統性的開展,但從此次會議所發表的諸篇優秀論文便可發現,學界視綫已然拓展至域外文人之漢籍作品,並將其置於東亞文化交流的宏觀格局之下,相信隨着日漸增加的相關著作出版,東亞漢籍研究定能開創嶄新局面。

北大國際漢學家研修基地於2009年成立後,在國家漢辦的支持下,積極承續北大關注東亞漢籍和國際漢學的學術傳統,致力創辦國際漢學研究的高端研究平臺和資料基地,並將東亞漢籍的整理研究列入重要課題。目前基地"東亞漢籍研究工作坊"與日本慶應大學、國文學資料研究館等合作,共同開展日本漢籍的影印出版與研究工作,希望能夠爲中日學者搭建切磋交流的平臺,共同推動東亞漢籍在既有研究基礎上,開拓新的研究領域和方向。




東亞漢籍研究國際學術討論會

國際漢學系列講座紀要(2013.10—2014.03)

國際漢學學術報告會·第二十八次

題　目:北魏在中國歷史上的意義

主講人:美國東北伊利諾州大學　艾安迪(Andrew Eisenberg)教授

主持人:北京大學中國古代史研究中心　羅新教授

時　間:2013年11月14日(星期四)上午

地　點:北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

根據艾安迪教授提供的中文講稿,現整理講座概要如下:

一、北魏政權的性格

在中國早期帝國歷史上,以少數民族爲主要成分的聯盟部落征服組織,演變成爲一個長期存在的家産官僚制帝國,北魏是頭一個。從聯盟部落變成一個帝國至少要求結構性的革命。就北魏的個案而言,這個結構性革命包括所謂道武帝解散部落。有的部落被直接殘毁,有的部落的領導人物被吸收到中央朝廷裏。拓跋的皇帝保證了部落領導本人和他們的後代族人在朝廷裏有一定的身份地位和官位。

這樣的朝廷可以稱作一個"集團性家産官僚制帝國"(corporate style patrimonial empire),表示在這個朝廷的皇帝周圍,参與締造北魏皇朝的高等拓跋和鮮卑族系成員,對皇權可以合法地施加一定的限制和政治壓力。相反地,漢族皇權没有這樣死板的權力限制。結果是,漢族皇朝政治活動更有變通性和彈性,漢族皇權從這方面可以叫做垂直權朝廷(lineal style patrimonial

empire),即,君權集中在皇帝,不得分散於其他的高等臣民家。另外,北魏早期和中期的中央朝廷,是由一個權力微弱的漢族"外朝"和一個政治權力强盛的拓跋鮮卑"内朝"組成的。而且,中央軍隊的騎兵是拓跋和鮮卑族人。在北魏已經征服的版圖内,從州級以下到縣級,建立了北族監督下的雙長官制度——如果在縣級有一位漢族縣長的話,必須有一位同等級的鮮卑官員來監管他。

二、太上皇帝制度和孝文帝的結構改革

北魏最有創造性的新政治制度,是圍繞着皇位繼承的措施,即"子貴母死"制和在471年創造的"太上皇帝"制度。在解決皇位繼承的問題上,北魏取得了明顯的成功。

我認爲,471年,獻文帝成爲太上皇帝,是爲了保證未來父死子繼的皇位繼承模式。到獻文帝時爲止,在北魏歷史上除了太武帝以外,新皇帝都面臨了來自皇族之内的各種各樣的暴力威脅。而且文成帝和獻文帝都在童稚之年即位,所以在這兩次皇帝的位子更不穩定。在這兩次,爲了保護小皇帝,拓跋和鮮卑高官組織了很緊密的政治派系(faction)。這樣的反應也加强了北魏朝廷原來的集團性家産官僚制度。

在471年,獻文帝和他的顧問者看了過去所發生的情況,而取得教訓——下不爲例。

按照我的看法,471年的朝廷會議是一場政治戲劇,要對拓跋親族和他們的扶持者説"你們再也不要干預皇位繼承的事了"。或者也可以把這次朝廷會議看作一種法律性的實驗個案。要解決的問題是繼承皇位的横向模式(horizontal succession)合法不合法,判斷结果是不合法。按照我這樣復原471年的朝廷會議,文明太后就不是幕後操縱者,甚至和她根本没關係。她基本上旁觀了。北魏創造的太上皇帝制度,通過北齊、北周、唐早期一直到清朝,被當做了一個有用的政治工具,這是北魏在中國古代政治制度史上的一個具體的貢獻。

另外,太上皇帝制度也爲以後的結構改革(structural reforms)鋪了道路。當時北魏朝廷作爲一種行政機器,還缺少緊密的組織,可以説是個拓跋鮮卑

軍官的"俱樂部"。在467年北魏版圖擴大到了淮北。從敦煌到遼西,從内蒙古到淮北,成爲北魏支配下最連貫、穩定的帝國疆域。在這種情況下,爲了鞏固對帝國版圖的控制,必須促進結構改革。這才出現485—486年開始的均田制、三長制、官員的俸禄制。在孝文帝統治下,490—499年,這一改革達到了高潮。孝文帝徹底改革了朝廷的禮儀,完全按照華夏的經典進行,他取消了鮮卑—漢族分開行政的結構,落實了統一的華夏式朝廷結構。

孝文帝促進所謂華夏式改革的理由,是爲了給將來征服南朝的任務奠定合法性的基礎。也就是説,華夏帝國不一定由漢族人統治,華夏的禮儀不一定等於漢族人的禮儀。

這裏提一個假設的問題:孝文帝爲什麽要南伐?西北伐如何?我們知道,柔然和他們支配下的高車與北魏之間常有軍事衝突。但是從492年以後,北魏没有攻擊過他們。最奇怪的是北魏没有攻擊高昌——絲綢之路的一個樞紐地區。我懷疑北魏和内亞的嚈噠互相制約,而且他們可能有一個含蓄的合約,即把柔然和吐谷渾當作某種邊境前沿的緩衝地帶。北魏如果西北伐,會面臨一個非常複雜和危險的軍事前綫,而如果南伐,則只面臨一個相對薄弱的敵人。爲了適應南伐的軍事要求(包括避免相關的經濟運輸困難),遷都洛陽是比較理性的。此外洛陽也是東漢、西晉兩大帝國的首都,孝文帝要利用這種地域性的合法性資源。

説到改革朝廷的典章,孝文帝算很成功的。但是在政治活動和朝廷裏的社交方面,孝文帝還是比較保守的,比如:

1. 孝文帝統治下,漢族人還是被當做一種顧問和資訊資源,没有變化。

2. 拓跋和鮮卑人被當做各種各樣的政治精英勢力集團,而且孝文帝還保留了拓跋和鮮卑宗族的受保障的特權地位。

3. 他保留了子貴母死制度。

4. 政治派系活動(factional activities)比較少,也比較死板,孝文帝的直接政治控制很嚴。

三、北魏的轉折與衰亡時代

北魏的轉折時代是500—515年宣武帝在位時期。孝文帝的結構改革和

他的九品門閥政策在宣武帝的領導下達到了高潮。

宣武帝即位的時候，爲了鞏固自己的皇權，他允許和操控了朝廷裏空前的派系競爭。宣武帝又取消了"子貴母死"制，大規模利用了母系親戚、皇后家屬，加上北魏傳統的各種拓跋和鮮卑集團。以後，連漢族高官都積極參加了派系黨爭。宣武帝把孝文帝的鐵政治紀律給放鬆開放了。宣武帝本人有政治才能，能控制和利用比較複雜的政治景象。從宣武帝開始，低層人物，像高肇，被當做了皇帝的矛頭，攻擊了高等拓跋和鮮卑官員。宣武帝所親昵的一系列"小人"，充當了政治的緩衝器，高等拓跋和鮮卑官員不得不自輕自賤，通過這些人才能和皇帝溝通。在死板的拓跋—鮮卑朝廷裏，這就等於一個初步的社會和政治革命，侵蝕了他們的傳統，以及他們在法律上的既得利益。

宣武帝死於515年，他的5歲的兒子，孝明帝即位。胡太后和她幕後的扶持集團第一次臨朝。孝文帝和宣武帝的各種改革解放了北魏朝廷的政治活動模式。但是，北魏的拓跋和鮮卑精英集團容忍不了這樣的自由政治競賽。結果原來的拓跋—鮮卑集團的行爲標準一步一步地瓦解了。最後導致了528年的河陰大血腥屠殺。

一開始是515年于忠殺了一批漢族高官，不久于忠被胡太后取代了。朝廷政治的反復變動開始了。胡太后本人没有多大勢力。她被當做一個合法性的協調人物。拓跋和鮮卑的高官領導人物能夠通過她做中間人的功能來安排妥當的集團政治合作。以前的文明太后在一定程度上扮演了這樣的角色，但是她本人的政治勢力更大，胡太后比不上馮太后。

如果胡太后不能維持她的中間人角色，朝廷的穩定軸心會漸漸消失。在520年的元叉政變後，就出現了這樣的情況，胡太后被軟禁了。這個政變的暴動活動不算特別厲害，元叉是胡太后的妹夫，來自拓跋皇族的一個疏屬親系，按照北魏朝廷的習慣，他本人的地位不算高。他受到胡太后的恩賜是可以理解的，但是像他那樣的人，正常情況下政治權力應該是有限的。520年的政變，以元叉爲領導，殺了孝明帝的叔叔和一些屬於高等的景穆皇帝（死於451年）族系的人。元叉這樣做，違反了北魏集團的正常行爲標準和北魏宗族等級的序列。北魏朝廷開始出現政治的裂縫和動蕩。525年胡太后返回，第二次臨朝，開除了元叉和他親近的扶持集團。528年胡太后的集團殺了孝明

帝。同年,胡太后被爾朱榮殺了。爾朱榮的崛起不僅是他個人努力的結果,更是代表了胡太后背離了拓跋—鮮卑精英集團的政治支持。爾朱榮體現了此前元叉政變所促進的朝廷政治不穩定的後果。這種中央朝廷的混亂,加上六鎮起義和梁朝的淮河進攻,給爾朱榮鋪好了奪權的道路。

四、結論

由於北魏朝廷的特殊結構,即拓跋—鮮卑族系的特權地位和一定的權力,對皇權施加了一定的限制和政治壓力(比如519年的鮮卑衛兵的暴動活動)。孝文帝和宣武帝的改革項目威脅了他們的既得利益。加之小明帝時代没有一個穩定、有才能的領導階層,結果朝廷陷入互相殘害的集團鬥争,導致了爾朱榮搞的河陰悲劇。相比之下,六鎮起義和梁朝的淮河進攻,都只是次要的因素。

(胡鴻　執筆)

國際漢學學術報告會·第二十九次·第一講

題　目: 百年粟特基督教研究

主講人: 倫敦大學亞非學院　辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)教授

主持人: 北京大學中國古代史研究中心　榮新江教授

時　間: 2013年11月15日(星期五)下午

地　點: 北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

2013年11月15日,國際漢學第二十九次學術報告會"從粟特到於闐:馬可·波羅經行之前的絲綢之路"在北京大學國際漢學家研修基地舉行。報告會由榮新江教授主持,來自北京大學、中國社會科學院等高校、科研機構的衆多師生積極赴會。

首先是來自倫敦大學亞非學院的辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)教授作了題爲"百年粟特基督教研究"(100 years of Christian

Sogdian studies)的報告。報告主要包含兩部分内容:一是西域粟特語基督教文獻的發現情況,二是粟特語基督教文獻的研究史。

辛姆斯·威廉姆斯教授介紹,我們早已從敘利亞、阿拉伯史料及馬可·波羅等來自西方的旅行者的記述中知道了基督教由近東經美索不達米亞和伊朗傳播至中亞和中國的事實。但在勒柯克(Albert von Le Coq)带領的1904年到1905年第二次德國吐魯番探險隊挖掘吐魯番附近的布拉依克(Bulayïq)遺址發現大量用敘利亞語書寫的文書殘片以前,人們從不知道新疆基督教文獻的存在。從該遺址出土的文書來看,這裏無疑是一個基督教而且是所謂的"景教"即東方教會的修道院遺址。目前新疆地區已知的基督教文書中有超過百分之九十出於該遺址,其中的粟特語文獻大多約是公元9世紀到10世紀的。在此也發現了一些其他語言的基督教文書,包括用東方教會主要用語敘利亞語書寫的禮拜文獻,中古波斯語讚美詩集《詩篇》(*Pahlavi Psalter*)及另一本敘利亞語和新波斯語雙語的讚美詩集,還有少量的回鶻語基督教文獻,由此可知布拉依克的教團是多語種和多種族的。吐魯番地區的其他遺址中也發現了一些基督教文獻,在布拉依克附近的小桃溝(Qurutqa)發現了一些突厥語的基督教文獻,吐峪溝(Toyoq)發現了至少一件粟特語基督教文書,高昌(Qocho)也發現了一件粟特語基督教文書。在高昌,德國探險隊還發掘了兩座似乎曾被基督教徒使用的建築遺址,其中一座是教堂,以其保存良好的壁畫而聞名,另一座被德國考古隊稱爲"大修道院遺址"。

這些粟特語基督教文獻以兩種不同的字母書寫。有約50個殘片的少量文獻是以粟特文書寫的,這種文字爲粟特世俗文獻所用,也被佛教徒和摩尼教徒所使用。例如粟特語《詩篇》,施瓦茨(Martin Schwartz)在1960年代首先比定出這一文書,該文獻即將於明年在《吐魯番收集品中的〈聖經〉及其他粟特語基督教文獻》(*Biblical and other Christian Sogdian texts from the Turfan Collection*)一書中刊佈。而更多的粟特語基督教文獻是以敘利亞文書寫的,我們已知的有屬於50多件不同文書的超過500個殘片。例如粟特語《光榮頌》(Gloria in excelsis),該文獻還被從敘利亞文譯成了漢語。其漢譯本是敦煌所發現的少數基督教文獻之一,屬於10世紀左右敦煌的另一個基督教團。從文獻的證據看,操粟特語的基督教團存在於吐魯番周邊的以下幾處——布

拉依克、高昌、吐峪溝,還有敦煌。

辛姆斯·威廉姆斯還梳理了粟特基督教文獻的研究史。吐魯番文書被發現後,立即被德國探險隊編號、打包準備運往柏林;一些發現品的照片也被勒柯克寄回柏林,這使得閃族語言專家薩豪(Eduard Sachau)在探險隊回到德國之前就可以研究這些發現品,並在1905年刊佈了第一批文書,其中就包含了粟特語文書。而此前一年穆勒(F. W. K. Müller)也解讀了吐魯番所出的摩尼教殘片。薩豪和穆勒的文章標誌着粟特語和新疆摩尼教及基督教研究的開端。此後,穆勒用了大量時間研究粟特語基督教文獻。其主要成果之一便是1913年的《粟特文獻(一)》(*Sogdian Texts*, I)。1934年,楞茨(Wolfgang Lentz)在穆勒遺留下來的稿本的基礎上編輯出版了《粟特文獻(二)》(*Sogdian Texts*, II)。

20世紀四五十年代,德藏文書的整理主要由德國學者漢森(Olaf Hansen)承擔。他是從整體上研究柏林吐魯番藏品中的粟特語文書的第一人。他嘗試綴合屬於同一文書的殘片,並按照字跡將殘片進行分類。漢森將他按字跡識別出的一組組文書以大寫字母C編號。1941年,他編輯了"C1"組文書。1955年,他又刊佈了大部分的"C2"組文書。在生命的最後階段,他曾打算刊佈"C3"組文書,但並未實現。他的工作雖富有意義卻仍有不足。他所編輯的《聖喬治傳》(Legend of St George)不久即被格施威徹(Ilya Gershevitch)和邦旺尼斯特(Emile Benveniste)重新編輯,而"C2"組文書則被施瓦茨和辛姆斯·威廉姆斯的博士論文重新校訂。

1960年代,吐魯番藏品中的基督教文書的研究進入了一個新階段。這一時期宗德曼(Werner Sundermann)作爲東德科學院的成員承擔起刊佈伊朗語吐魯番文獻的工作。宗德曼在一些文章中論及了布拉依克所出的文書,他對從譯經、抄經的文獻選擇上所反映出的此處景教徒的自我定位很感興趣。這些景教徒將自己視爲聖安東尼(St Antony)的精神繼承者,而這部分文書中包含埃及"沙漠之父"的語録(Apophthegmata Patrum)的節本及公元4世紀的苦修派的作品。

目前,一個名爲"吐魯番基督教圖書館"(The Christian Library from Turfan)的新項目推進了新疆地區所出基督教文獻的研究。該項目由"英國藝

術與人文研究委員會”(Arts and Humanities Research Council of the United Kingdom)於2008年3月發起,旨在對吐魯番所出的絶大多數基督教文獻進行編目。該項目的參與者有負責敘利亞文獻編目的亨特(Erica Hunter)、狄更斯(Mark Dickens),負責一小批回鶻文文書的茨默(Peter Zieme),而辛姆斯·威廉姆斯本人負責敘利亞文粟特語和新波斯語文獻的編目工作。未被該項目涵蓋的基督教文獻僅有中古波斯語《詩篇》及一小組粟特文粟特語文書,因爲這一部分工作已經委託給睿柯(Christiane Reck)負責。敘利亞文獻的編目即將結束,預計將於2014年年末出版。接下來茨默所負責的回鶻文部分也將出版,而睿柯負責的部分將在2015年之前完成。由於第一個項目的成功,藝術與人文研究委員會又發起了後續項目,名爲“基督教文獻在吐魯番的傳播”(The Transmission of Christian texts at Turfan),將持續到2015年。其中一部分工作便是出版柏林亞洲藝術博物館(the Museum of Asiatic Art in Berlin)所藏的主要是敘利亞語禮拜文獻。辛姆斯·威廉姆斯在該項目中的任務是編纂一本粟特語—敘利亞語—英語的三語詞典。該詞典將基於粟特語《聖經》文獻,此類文獻通常是從敘利亞語非常精確地翻譯而來。因而通過這類文獻,我們可以分析翻譯者工作的方式及他們遵循的原則。

總之,粟特語基督教文獻基本上譯自敘利亞語文獻。有三類文書尤爲重要:一些文書提供了難以解釋的粟特語詞彙的釋義的證據,可以幫助我們理解粟特語非基督教文獻;另一些文書保存了現存的敘利亞文獻中已經散佚的資料,對於研究敘利亞文獻史具有重要意義;還有一些文書有助於我們探討吐魯番緑洲基督教團的情況。

(胡曉丹　執筆)

國際漢學學術報告會·第二十九次·第二講

題　目: 1895—1932年間和田地區出土的古代寫本

主講人: 英國國家圖書館近東和中東藏品部
厄蘇拉·辛姆斯—威廉姆斯(Mrs. Ursula. Sims-Williams)

主持人: 北京大學中國古代史研究中心　榮新江教授

時　間: 2013年11月15日(星期五)下午

地　點: 北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

2013年11月15日下午,英國國家圖書館(British Library)近東和中東藏品部(Department of Near and Middle Eastern Collections)館員厄蘇拉·辛姆斯—威廉姆斯夫人(Mrs. Ursula. Sims-Williams)在北京大學國際漢學家研修基地做了題爲"1895—1932年間和田地區出土的古代寫本"(Manuscript Collections from Khotan 1895-1932)的講座。講座對19世紀末至20世紀初西方各國政府和個人在新疆和田地區收集文書的活動及其收集到的文書情況進行了全面、系統的介紹。關於文書的收集活動,講座按時間先後順序,以人物爲中心,依次介紹了各國人士收穫和田地區出土文書的過程。這些人物不但包括已爲世人所熟知的彼得羅夫斯基(Н. Петровский)、霍恩雷(R. Hoernle)、馬繼業(G. Macartney)、亨廷頓(E. Huntington)、斯坦因(A. Stein)、克羅斯比(O. T. Crosby)、曼涅爾海姆(C. G. E. Mannerheim)、安博爾特(N. Ambolt)、斯克萊因(C. P. Skrine)等人,也包括了中國學者此前並不十分熟悉的人物,比如菲茨莫里斯(G. Fitzmaurice)、威廉姆森(F. Williamson)等等,幾乎囊括了當時所有從和田地區獲得文書的個人。關於各家文書收集品的情況,辛姆斯—威廉姆斯夫人依次給出了包括文書種類、數量、主要出土地點和研究情況的全面介紹,並系統梳理了上述各人收集到文書的最終流向和當前的館藏。在具體介紹每家收集品時,辛姆斯—威廉姆斯夫人均選擇其中深具研究旨趣的一二的重要文書,配以圖片詳細解説,爲講座增添精彩。在主綫以外,講座中還穿插了文書造假、文書拆分販賣等事件的實例,爲我們瞭解和田文書的收集過程提供了全面的資訊。榮新江教授主持了本次講座,並對講座進行了點評。

(付馬　執筆)

國際漢學學術報告會·第二十九次·第三講

題　目: Found in Khotan. Made in Khotan? What Portable Cult Objects Can Tell Us

主講人: 維也納大學　Erika Forte 博士

主持人: 北京大學中國古代史研究中心　榮新江教授

時　間: 2013年11月15日(星期五)下午

地點: 北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

2013年11月15日,北京大學國際漢學家研修基地舉辦"國際漢學第二十九次學術報告會",第三位主講嘉賓是維也納大學的Erika Forte博士,她以"Found in Khotan. Made in Khotan? What Portable Cult Objects Can Tell Us"爲題,分析了和田發現的可攜式佛教物件。

和田曾經是一個絲路重鎮和佛教中心,在中西交流和佛教傳播過程中扮演過重要角色,這一點可以從該地出土文物得到證實。在這些文物中,有一些是適合佛教徒旅行攜帶的宗教物品,即"可攜式禮佛物品",比如可攜式佛龕和造像。Erika Forte博士爲我們展示並詳細分析了可能出自和田地區的這兩類物件。

和田地區所出可攜式佛龕,既有兩折頁又有三折頁,既有石制又有木制。其中石制便攜佛龕,從所用材質(滑石或片岩)、外部造型(背筐者、婆羅門、騎象者)、構圖内容(佛傳故事)等方面看,均與犍陀羅—喀什米爾所出文物關係密切,因此可能原製作於西北印度。而木制便攜佛龕則不然,它們以木材製造、以佛尊像構圖,這被認爲是西域與東亞的特點,再對比當地壁畫,推測和田的木制佛龕可能是本地所造。

除佛龕外,和田還出土有一些金屬小像,從其尺寸看可能是護身符或可攜式佛像。其中,兩件銅觀音像和兩件觀音銅牌顯然是中國式樣的,可能來自中原内地或受其啓發而作;兩件銅制小佛像則與丹丹烏里克泥塑相似,可能是本地製作;最獨特的是出自達瑪溝地區的一件銅佛像,從其造型和梵文題刻來看,可能製作於吉爾吉特—喀什米爾地區,年代爲7世紀至8世紀。這件佛像傳入和田的原因及路綫,可能不僅僅關乎宗教,或者還涉及政治和家族因素。

雖然通過分析上述物件的産地,並不能完全弄清楚其傳入和田的路綫,但是卻可以證明當時于闐、中國内地、犍陀羅、吉爾吉特、喀什米爾等地間的

交通，並爲我們展現一千年間發生在和田地區的文化交流的一個側面。

報告結束後，榮新江教授進行了總結和評論，北京大學外國語學院段晴教授補充了一件出自小勃律地區、與達瑪溝佛像相似的造像，Nicholas Sims-Williams教授建議在討論年代問題時使用錢幣資料，其他師生也積極參與了提問與討論。

（鄭燕燕　執筆）

國際漢學學術報告會·第三十次

題　目：老鐵爾梅茲城（Old Termez）及周邊地區的佛教文化

主講人：土耳其伊斯坦布尔米玛·希南美术学院

Kazim Abdullaev（卡齊姆·阿卜杜拉耶夫）教授

主持人：北京大學考古文博学院　韋正教授

時　間：2013年11月21日（星期四）下午

地　點：北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

卡齊姆·阿卜杜拉耶夫（Kazim Abudullaev）教授曾在蘇聯接受考古學和藝術史的訓練，1986年在俄羅斯科學院考古研究所獲得古典考古學博士學位。他曾擔任烏兹別克斯坦科學院考古所研究主管，自1975年起長期在撒馬爾罕、敘利亞、土耳其等地主持考古發掘，即將任教於土耳其伊斯坦布爾米瑪·希南美術學院。他的學術專長是中亞佛教藝術、希臘化及後希臘化時代的中亞考古、古代巴克特里亞和粟特藝術史、亞歷山大之後及伊斯蘭時代之前中亞遊牧化等。

爲了加深聽衆對老鐵爾梅兹周邊歷史地理的認識，阿卜杜拉耶夫教授借助豐富的圖片，按自北向南的順序，展示了幾處重要的考古遺址。絲綢之路上的旅行者們，通過撒馬爾罕附近的阿弗拉西阿蔔（Afrasiab）、向南到達伊爾庫爾幹（Erkurgan），接着南行，穿過玄奘在《大唐西域記》中所記的鐵門，便可以進入大夏地區。帕揚庫爾幹（Payonkurgan）是該地區近年發現的新遺址，由阿卜杜拉耶夫教授本人主持發掘。該城考古學文化堆積可分上下兩層，下層

年代爲公元前3世紀前後,上層的年代在貴霜時期。上層除了出土紅陶雅典娜像(Athena)、紅陶赫拉克利斯像(Heracles)等典型希臘化遺物之外,還發現了盤龍戲珠紋銅指環、演奏笛子或琵琶的漢裝樂師銅牌等可能來自於中國的舶來品。其中猿猴形带鉤與山東曲阜魯國故城的同類遺物尤爲相似,後者是戰國西漢時期典型的带鉤樣式。這些遺物可能反映了貴霜和中國的貿易聯繫,值得進一步研討。此外,帕揚庫爾幹的發現還爲貴霜的民族構成問題带來了新的視角。以往認爲貴霜王朝的民衆主要是歐羅巴人種,該遺址中卻出現了三種不同人類學特徵的紅陶人像:蒙古人種、歐羅巴人種及體質特徵介於兩者之間的人種。紅陶人像的服飾也呈現出多元特質,既能見到典型的希臘式長袍,又有來自安息的衣飾風格。繼續向南則可抵達著名的阿伊卡努姆城(Ai Khanum),該城是中亞公元前3世紀至公元前2世紀的一座典型希臘化城址,城内發現了宙斯足部的大理石雕和表現希臘神話中海洋生物的馬賽克地面。

在這些遺址當中,最能反映貴霜王朝佛事盛况的便是老鐵爾梅兹城——玄奘筆下的呾蜜城。該城西側是卡拉特佩(Karatepa)遺址,是一座由石窟群、佛塔組合而成的佛教修道院。中心部位曾屹立一座大塔,是節日盛事時僧徒集體禮敬之所;北面山坡上是半地下的石窟群,每組小石窟前的平臺上均設立小塔,滿足日常禮拜需要。卡拉特佩最新的發現是蓮花紋浮雕石塔座及希臘阿蒂卡(Attic)風格的石柱。城北部是法亞兹特佩(Fayaztepa)遺址,遺址北部是一處佛寺,中部爲四周均有高大的立柱的廣場。從廣場的中央可以直視寺廟中心的佛塔,寺廟中曾發現繪有供養人的壁畫和典型貴霜風格的石雕佛像。此外,老鐵爾梅兹城的重要遺址點還有敦頁特佩(Dunyetepa),最近烏兹别克—法國聯合考古隊在該地發現了一座石柱,四面環繞浮雕花環裝飾带及作禮拜狀的丘比特(Putti)。經過仔細對比,阿卜杜拉耶夫教授發現這件新出土的石柱和1975年出土的一件四面浮雕雄獅的柱頭原應爲同一件遺物。四面浮雕雄獅的石柱曾被認爲是一件柱頂(Capital)。教授新創一説,他以獅子的頸部高於四獅中央的石柱台爲據,推測該石柱應是佛塔前的門柱(Stambha),與印度桑奇大塔(Shakh-ji)門柱上的形象接近。如果推測成立,則説明敦頁特佩内原也有一座佛塔。教授還提到一個有趣的現象,根據窟群和

寺院之間的分佈規律，老鐵爾梅兹城内現在是伊斯蘭哲學家哈基姆(Hakim)墓的地方很可能原来也是一座佛塔。説明一座城内重要的宗教地點往往不隨信仰的改變而遷址，原址改造沿用的現象是很可能存在的。總之，不論是玄奘留下的"十寺千僧"的記録，還是百年來的考古發現都共同表明，老鐵爾梅兹城是貴霜王朝綜合性的佛教中心之一。對其佈局、沿革史、城内佛教藝術的研究還將長期是一個重要的學術熱點。

最後，聽衆與阿卜杜拉耶夫教授就老鐵爾梅兹城内發現的與舍利相關的遺物、城内祖瑪拉塔的性質以及大夏地區玻璃器出土狀況等問題進行了交流。本場講座不僅包含了中亞核心地域的考古動態，還以一些首次發表的新材料拓展了學界對老鐵爾梅兹城的認識，資訊豐富，反響强烈，達到了很好的國際學術對話效果。

（范佳楠　執筆）

國際漢學學術報告會·第三十一次

題　目：日本收藏中國版本的情况——以佛教典籍爲中心

主講人：日本京都大學人文科學研究所　梶浦晉教授

主持人：北京大學中國古文獻研究中心　劉玉才教授

時　間：2013年12月26日(星期四)下午

地　點：北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

梶浦晉教授供職於日本京都大學人文科學研究所，長期從事佛經刊本的研究，造詣頗深。這次講座主要涉及中國刊刻的佛經在日本的收藏情况，其中關於《大藏經》的情况，梶浦先生已有專文發表於《版本目録學研究》上。

作爲講座的背景，梶浦先生從日本現藏佛經自身的歷史情况講起。佛經傳入日本主要有三途：傳抄、獨自開版和外邦傳入。據《日本書紀》記載，抄本流傳到日本最早是在欽明天皇十三年，即552年。從6世紀中葉至17世紀，在日本的佛經絶大部分都是以抄本形式流傳的。這種流傳方式跟中國和朝鮮有很大的不同。在中國和朝鮮，10世紀，也就是在宋代，有了刻版之後，很多

佛經都是以刊本或者印本的形式流傳的。而在日本的情況則不同,整部的《大藏經》都有抄寫的情況,600卷的《大般若經》亦見有人抄寫,部分抄本流傳至今。這些寫經中既包括經、律、論等標準經典,還包括中國創作的注釋類的著作。14世紀以後,受中國影響,禪宗在日本也非常流行,禪宗方面的典籍以及當時在中國流行的一些非佛教類典籍亦比較多地傳到日本。第二種是日本獨自開版刊刻的佛經。日本有印本始於8世紀,但比較正規的印刷從12世紀,即平安時代後期才開始出現。其後到17世紀末期,日本獨自開版刊刻的佛經基本上都是在廟里完成的,其流通亦多局限在僧人的圈子里,從來没有在民間出版刊刻的情況。這個時期的版本有春日版、高野版、叡山版、净土教版和泉湧寺版等。唯一例外的是"五山版",這是僧人或者跟寺廟有關的人員刊行,然後影響到外面。因爲五山版書籍除了佛教典籍之外,還包括像宋人文集一類的著作。到了17世紀,日本的出版文化有了戲劇性的大改變,17世紀初出現了所謂的黄檗本。一方面是有了黄檗版這樣的《大藏經》,日本的印刷技術提高了;另外一方面,當時的整個社會背景亦有很大變化,所以從那個時候開始,民間的出版活動變得非常活躍。17世紀以後的版本,除了他們自己重新排版出版印刷的書之外,也有拿以前的版本像春日本、五山本作底本翻刻的。第三種是中國和朝鮮傳到日本的書籍。中國刻的佛經傳到日本的最早記録是跟日本僧人奝然相關的。奝然爲奈良東大寺的和尚,太平興國八年(983)的時候到中國,之後又返回日本。據説他從宋朝回日本的時候,帶了大批的佛經,其中包括《開寶藏》和其他單行的佛經。此後,一直到明代,不斷有僧人到中國來買書,亦有商人買書的情況。日本國内保存這些書籍的地方,最有名的可以舉三個:高山寺、東福寺和建仁寺兩足院。朝鮮方面,雖然高麗時期也很有可能存在僧侣和商人購書的情況,但是其書未能流傳下來。高麗時代的印刷品現在流傳在日本的不少,但都是在李氏朝鮮的時代傳到日本的。李氏朝鮮相當於日本室町時期和江户幕府時期,當時主要是日本地方政府和李朝之間的交流。另外,很多傳世典籍是文禄之役(朝鮮稱"壬辰倭亂")的時候,日本從朝鮮搶過來的。在日本流傳的典籍當中值得注意的一個現象是,其中有很多典籍是高麗和朝鮮從中國進口,經過朝鮮收藏而後傳到日本的。其中包括一些北宋本,北宋本現在流傳的非常少,其中有幾部在日

本。這些書中有些確實是從高麗時期傳到朝鮮,至朝鮮時期又傳到日本去的。

接下來梶浦教授介紹了目前佛教典籍在日本的收藏情況。目前日本收藏宋元版本的重要機構可以分成幾類:寺院、專門圖書館、大學圖書館、公共圖書館和博物館。寺廟在前面的背景敘述中已經提到。專門圖書館指的是單獨的藏書機構,像静嘉堂文庫。大學圖書館像京都大學圖書館、大谷大學圖書館等有宋元版的收藏。公共圖書館包括日本國會圖書館和很多地方圖書館。博物館的情況有些特别,博物館日本各地不少,裏面收藏的宋元版應該不少,但屬於單獨的系統,至今對博物館的收藏情况尚不是很了解。

之後,梶浦先生按照上面的分類,根據自己的調查,用圖版進行了舉例説明。就大學圖書館的收藏來講,像京都大學和東京大學圖書館的收藏,學者們比較關注,而一些小的大學的圖書館則往往被忽略,所以梶浦先生在這裏主要講了大谷大學圖書館的收藏。大谷大學收藏的有元刊趙孟頫寫刻《大方廣圓覺修多羅了義經》(故宫博物院中亦有收藏)、日本翻刻無刊記《佛國禪師文殊指南圖讃》、金刊本《大方廣佛華嚴經合論》(山西省圖書館有藏)、五山版《佛果圜悟真覺禪師心要》(京都大學東洋文化研究所有宋刊本)。寺院收藏有寶壽院藏宋刊細字本《妙法蓮華經》、上之坊收藏宋刊本《熾盛光佛頂大威德銷災吉祥陀羅尼經》、清涼寺所藏宋刊本《金剛般若波羅蜜經》、高山寺藏宋刊本《唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳(高山寺)》、西大寺藏宋刊本《梵網經》、東福寺藏宋刊本《義楚六帖》、京都國立博物館藏宋刊本《大方廣圓覺修多羅了義經》、宋刊本《華嚴清涼國師禮讃文》。這些都是稀見的佛經典籍。

最後,梶浦先生結合《大正藏》第85卷古逸部《金剛般若經依天親菩薩論贊略釋秦本義記》這本經的情况,分析了佛經收藏情况調查的重要意義。這部列在《大藏經》古逸部的佛經有敦煌寫本P2159,但爲殘本。除此之外,此書亦有高麗刊本(朝鮮時代據壽昌四年刊本重刊),日本所見宋刊本有成簣堂文庫所藏和高山寺舊藏本,均爲殘本。而當初編《大正藏》的時候似乎只知道有敦煌本,而並不知道另外有宋本和高麗本的存在。日本所見的宋本分藏兩處,但實爲一經。研究這部經的主要有四位學者:常盤大定、落合俊典、蕭文

真、定源(王招國),落合在進行研究的時候並没有見到常盤的研究,他將高山寺藏本和敦煌本進行了比較,但是落合忽略了成簣堂藏本。落合的文章發表以後,韓國有報告稱韓國收藏着一部這樣的經。最近的研究是定源,他的結論是這是唐代撰寫的一部經,宋代刊刻。蕭文真的文章對内容的研究比較詳細,他見到了高山寺本和高麗本。據他們的報告,宋本没有序,高麗本有序,而實際上,成簣堂藏宋本是有序的。後來的文章大概都跟着落合俊典的説法,而落合斷定宋本没有序是因爲他并未注意到成簣堂的本子。最後,梶浦教授提醒在古籍調查過程中一定要小心對待殘缺的書籍,不能盲目下判斷,而應該考慮各種可能性的存在。

國家圖書館善本部研究館員李際寧先生以及北京大學的部分碩博士研究生參加了本次報告會。

(趙培　執筆)

國際漢學系列講座·第六十九講

題　目: 阿富汗北部發現的大夏語文書的古文書學、年代學和地理

主講人: 倫敦大學亞非學院　辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)教授

主持人: 北京大學外國語學院　段晴教授

時　間: 2013年11月4日(星期一)下午

地　點: 北京大學國際漢學家研修基地學術報告廳

新材料、新問題和新方法是推動歷史研究進步的三個重要方面。20世紀90年代在阿富汗北部發現的150多件大夏語文書正是這樣一批重要的新材料。倫敦大學辛姆斯·威廉姆斯(Nicholas Sims-Williams)教授最近20年來一直致力於這批文書的研究,是這批文書的解讀者和權威的研究者。

正如講座題目所示,辛姆斯·威廉姆斯教授談論了三個問題,分别是關於大夏語文書的年代學、古文書學、以及地理學特徵。辛姆斯·威廉姆斯教授首先概括了大夏語的基本情况及其破譯歷史,然後討論了第一個問題古文書

學,講述了兩種大夏語字體,即紀念碑體和草體的總體特徵與演變歷程。

之後,辛姆斯·威廉姆斯教授介紹了阿富汗北部發現的大夏語文書的相關情況,包括其數量、種類、書寫材質、地點和年代,等等。這批材料已經由他本人解讀並出版,即《阿富汗北部發現的大夏語文書》(Bactrian Documents from Northern Afghanistan),共有三卷,第1卷爲《法律與經濟文書》,第2卷爲《信函與佛教文獻》,第3卷爲圖版。

關於第二個問題大夏語文書的年代學,辛姆斯·威廉姆斯教授介紹了他主持的"大夏語年代學專案"的開展情況。結合歷史、正字法和古文書資料,確定了大夏語文書所使用的大夏紀元的元年相當於公元223/4年。在此基礎上,辛姆斯·威廉姆斯教授將全部文書從年代學角度劃分爲幾個不同組。在這一部分,他特別以"al"文書爲例,展示了古文書學對於文書斷代的意義。

第三個問題地理學,這一部分辛姆斯·威廉姆斯著力最多。實際上,地理問題與第一個問題古文書學也緊密相連,古文書學是地理分區的一個重要輔助手段。根據古文書學特徵以及文書中出現的關鍵人名、頭銜等,辛姆斯·威廉姆斯教授將大夏語文書從地理上劃分爲三組,分別是:來自朱兹膂(Gozgan)地區的西北組,來自羅葡(Rob)地區的中央組,以及來自卡達克斯坦(Kadagstan)的東部組。在這一部分,辛姆斯·威廉姆斯教授除了介紹各組劃分的依據之外,還談到了各組中的重要文書及其歷史價值,結合阿拉伯語文獻、漢文文獻、中古波斯語材料等等探討了文書書寫地區及其鄰近地區的相關史實。

這批大夏語文書涵蓋了公元4世紀至8世紀的四個多世紀。這一時期,巴克特里亞先後被貴霜諸侯、薩珊波斯、嚈噠、西突厥和唐朝等政治勢力所統治,這批文書是研究這一階段巴克特里亞及其鄰近地區的最重要的材料,辛姆斯·威廉姆斯教授内容豐富的講演再次證明了這一點。

總之,大夏語文書是近年來中亞研究的新資料,备受關注,其出土地也是馬可·波羅後來經行之地,其内容的解讀爲整理研究《馬可·波羅行記》所記相同地區的地理、社會情況提供了新的印證材料。我們希望通過辛姆斯·威廉姆斯教授的這次精彩講演,來引起國内學術界對這批重要的大夏語材料的重視,並利用它們來研究中亞史和中西交通史的新問題。

(羅帥　執筆)

徵稿啓事

一、《國際漢學研究通訊》是北京大學國際漢學家研修基地主辦的綜合學術刊物，辦刊宗旨爲報導國際漢學界在中國傳統人文學科領域的研究動態，搭建中外學者溝通交流的學術平臺。本刊分設漢學論壇、文獻天地、漢學人物、論著評介、研究綜覽、基地紀事等欄目，歡迎海内外學人賜稿或提供信息。

二、本刊暫定爲半年刊，分别在三月、九月底截稿。

三、本刊以中、英文爲主。來稿篇幅以中文一萬五千字内爲宜，特約稿件不在此限。除經本刊同意，不接受已刊發稿件。論著評介欄目原則上不接受外稿，但可以推薦。

四、來稿請提供Word文檔和PDF文檔，同時寄送打印紙本。中文稿件請提供繁体字文本。如附有插圖，請提供原圖圖片格式（JPG之類）的電子文件。具体撰稿格式請參照文稿技術規範。因編輯人員有限，恕不退稿，請自留底稿。咨詢稿件處理事宜，請儘量通過電子郵件。

五、來稿如涉及著作權、出版權方面事宜，請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負相關責任。本刊有權對來稿進行删改加工，如不願删改，請事先注明。

六、來稿刊出之後，即致贈稿酬、樣刊。本刊享有已刊文稿的著作財産權和數據加工、網絡傳播權，如僅同意以紙本形式發表，請在來稿中特别注明。

七、來稿請注明中英文姓名、工作單位、職稱，並附通信地址、郵政編碼、電話傳真、電子郵件等項聯絡信息。

八、來稿請寄：

北京市海淀區頤和園路5號　100871

北京大學國際漢學家研修基地

《國際漢學研究通訊》編輯委員會

E-mail:sinology@pku.edu.cn

附：

文稿技術規範

一、來稿請以Word文檔（正文五號字，1.5倍行距）打印紙本，同時提供電子文檔。

二、來稿正文請按“一、（一）、1.、（1）”的序號設置層次，其中“1.”以下的章節段落的標題不單獨占一行；文稿層次較少時可略去“（一）”這一層次；段內分項的可用①②③等表示。

如：一、XXXX

（一）XXXX

1. XXXX

（1）XXXX。① XXX；② XXX；③ XXX。

三、來稿中的中文譯名，除衆所熟知的外國人名（如馬克思、愛因斯坦）、地名（如巴黎、紐約）、論著名（如《聖經》、《資本論》）按照通用譯名外，其他人名、地名、論著名在文中首次出現時，請括注外文原名，如沃爾特·福克斯（Walter Fuchs），地名、論著名照此處理。

四、來稿中的注釋，請採用頁下注、每頁各自編號，注號置於句末的標點符號之前，如孔子已有“六藝”之説①，“……將邊界查明來奏”②。但引文前有冒號者，句號在引號内，則注號置於引號之外，如《釋名》云：“經者，徑也，常典也。”③

五、頁下注釋文字的具體格式如下：

1. 著作類：著作者名，《書名》，出版地：出版者，出版年（不加“年”字），X—X頁。又：著作者名，《書名》卷X，X年X本。

2. 雜誌類：著作者名，《論文名》，《期刊名》X年X期，X-X頁。又：著作者名，《論文名》，《期刊名》X卷X號，X-X頁。

3. 西文書名與雜誌名均用斜體，文章名加引號。日文、韓文參考中文樣式。

4. 重複出現的注釋不用"同上"簡略，但標注文獻出處只列著作、論文名和頁碼即可。

例：① 郭紹虞，《宋詩話考》，北京：中華書局，1979，75頁。

② 張裕釗，《濂亭文集》卷四，清光緒八年查氏木漸齋刊本。

③ 袁行霈，《〈新編新注十三經〉芻議》，《北京大學學報》2009年2期，7頁。

④ 池田秀三著，金培懿譯，《韋昭之經學——尤以禮爲中心》，《中國文哲研究通訊》第15卷3期，141-155頁。

⑤ Ad Dudink, "The Chinese Christian Books of the Former Beitang Library", *Sino-Western Cultural Relations Journal* XXVI (2004), pp. 46—59.

六、圖表按先後順序編號，在文中應有相應文字説明，如見圖X，見表X。

七、數字用法：

1. 公曆世紀、年代、年、月、日用阿拉伯數字，如18世紀50年代。

2. 中國清代和清代以前的歷史紀年、其他國家民族的非公曆紀年，用中文數字表示，且正文首次出現時需用阿拉伯數字括注公曆。如秦文公四十四年（公元前722），清咸豐十年（1860），日本慶應三年（1867）。

3. 中文古籍卷數均用中文數字表示，如作卷三四一，不作三百四十一。